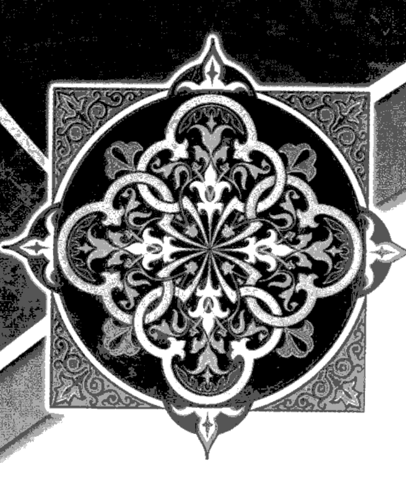
شرح

اُصُول الشّاشی





تصنیف

حضرت نظامُ الدّین الشّاشی

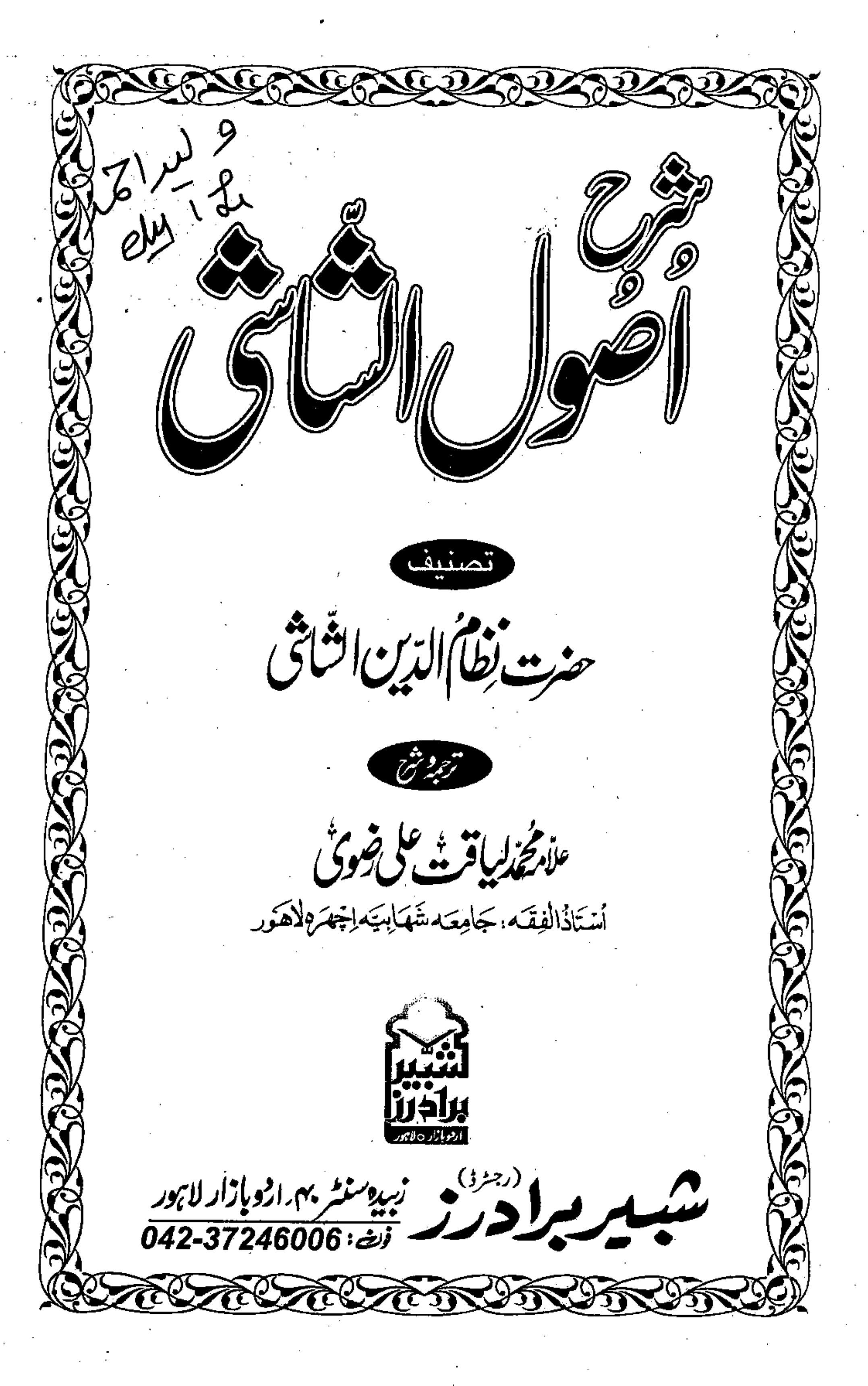


ترجمہ و شرح

علامہ محمد لیاقت علی رضوی

اُستاذُالفقہ: جامعہ شہابیہ اچھرہ لاہور





شرح اصول الشاشی

تصنیف

حضرت نظام الدین الشاشیؒ

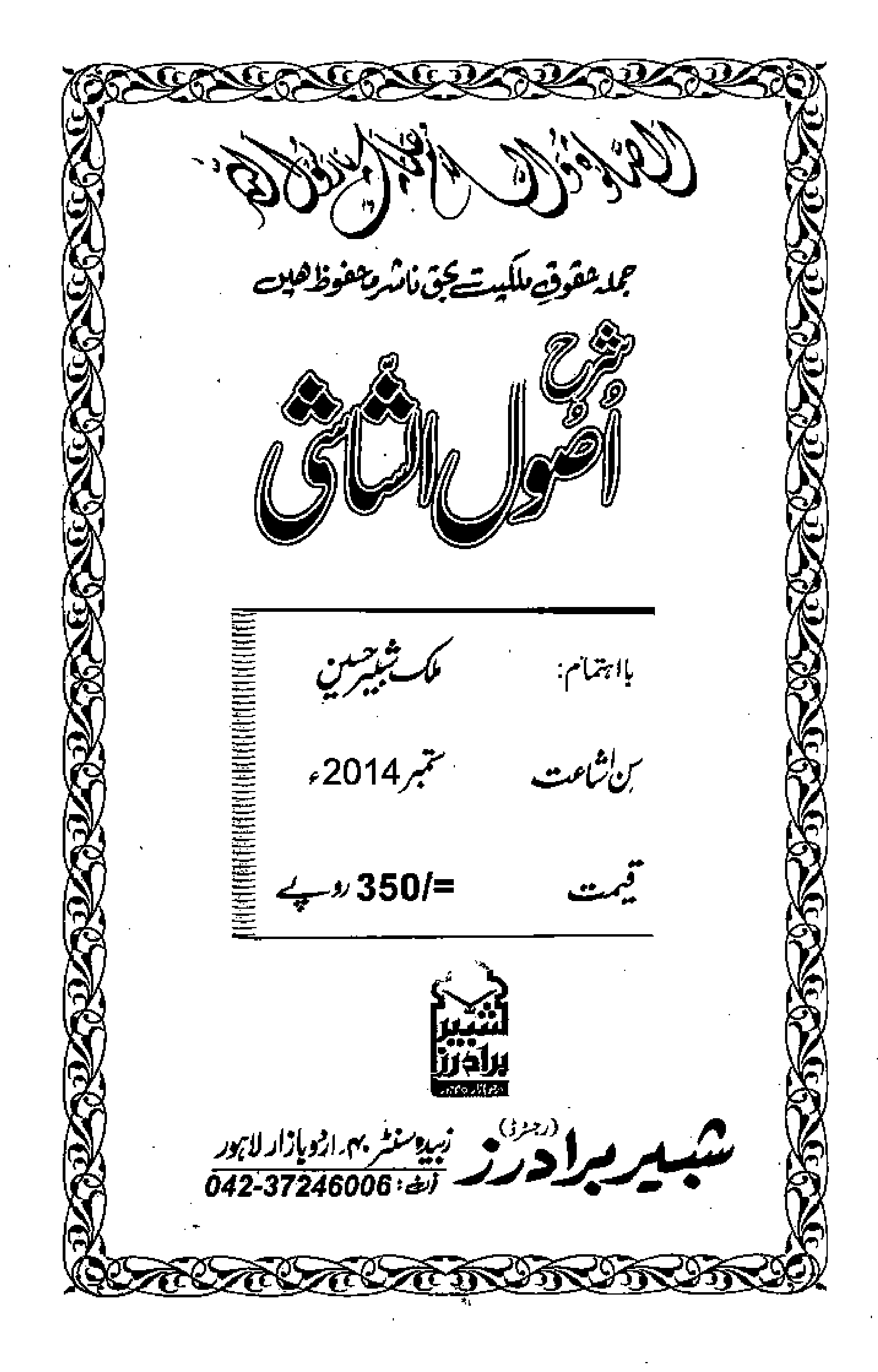
ترجمہ و شرح

علامہ محمد لیاقت علی رضوی

اُستاذُ الفقہ: جامعہ شہابیہ اچھرہ لاہور

شبیر برادرز
اردو بازار لاہور

شبیر برادرز (رجسٹرڈ)
زبیدہ سنٹر ۴۰، اردو بازار لاہور
فون: 042-37246006



شرح اصول الشاشی

با اہتمام: ملک شبیر حسین

سن اشاعت: ستمبر 2014ء

قیمت: =/350 روپے

شبیر برادرز (رجسٹرڈ) زبیدہ سنٹر ۴۰، اردو بازار لاہور
فون: 042-37246006

ترتیب



مقدمہ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لدينه القويم ومن علينا بكتابه المبين، وخصه بمعجز دل على تنزيله، ومنع من تبديله، وبين به صدق رسوله، وجعل ما استودعه على نوعين ظاهراً جلياً وغامضاً خفياً يشترك الناس في علم جلية ويختص العلماء ،بتأويل خفية حتى يعم الإعجاز، ثم يحصل التفاضل والامتياز ولما كان ظاهر الجلي مفهوما بالتلاوة، وكان الغامض الخفي لا يعلم إلا من وجهين نقل واجتهاد جعلت كتابي هذا مقصورا على تأويل ما خفي علمه ،وتفسير ما غمض تصوره وفهمه، وجعلته جامعاً بين أقاويل السلف والخلف ،وموضحاً عن المؤتلف والمختلف، وذاكراً ما سنح به الخاطر من معنى يحتمل ،عبرت عنه بأنه محتمل، ليتميز ما قيلب مما قلته ويعلم ما استخرجته وعدلت عما ظهر معناه من فحواه اكتفاء بفهم قارئه وتصور تالية، ليكون ،أقرب مأخذاً وأسهل مطلباً وقدمت لتفسيره فصولا، تكون لعمله أصولا، يستوضح منها ما اشتبه،تأويله، وخفي دليله، وأنا أستمد الله حسن معونته، وأسأله الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم وآله واصحابته اجمعين،

اصول شاشی احناف کی مشہور کتابوں میں شامل ہوتی ہے اوراس کے مؤلف ابوعلی الشاشی احمد بن محمد بن اسحاق نظام الدین الفقیہ حنفی متوفی (344)ھ ہیں۔

یہ ابوالحسن کرخی کے شاگرد ہیں، ان کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں ابوعلی سے زیادہ حافظ ہمارے پاس کوئی نہیں آیا، شاشی بغداد میں رہے اور وہیں تعلیم حاصل کی۔

اصولِ فقہ کی تعریف

(معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية)

ان قواعد کا علم جن کے ذریعے احکام شرعیہ کو تفصیلی دلائل سے مستنبط کیا جائے، اس تعریف سے یہ واضح ہے کہ اس فن میں ساری بحث قواعد پر ہے اور یوں یہ فن علم فقہ سے علیحدہ ایک علم ہے کیونکہ فقہ کا دارومدار اور اس کی بحث فروع پر ہے۔ یہ بات اس کی



تعریف سے واضح ہے۔

فقہ کی تعریف

علم بالمسائل الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية)

شریعت کے ان عملی مسائل کا علم جو کہ ان کے تفصیلی دلائل سے مستنبط کیے گئے ہوں۔

کتاب شاشی کی اصول فقہ میں اہمیت کا بیان

تاریخ فقہ اور مدارس دینیہ میں یہ کتاب شامل نصاب ہے۔

فقہ واصول فقہ کی ضرورت کا بیان

جب کوئی معاشرہ مذہب کو اپنے قانون کا ماخذ بنالیتا ہے تو اس کے نتیجے میں علم فقہ وجود پذیر ہوتا ہے۔ علم فقہ، دین کے بنیادی ماخذوں سے حاصل شدہ قوانین کے ذخیرے کا نام ہے۔ چونکہ دین اسلام میں قانون کا ماخذ قرآن مجید اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی سنت ہے اس وجہ سے تمام قوانین انہی سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ جب قرآن وسنت کی بنیاد پر قانون سازی کا عمل شروع کیا جائے تو اس کے نتیجے میں متعدد سوالات پیدا ہو جاتے ہیں

قرآن مجید کو کیسے سمجھا جائے؟ قرآن مجید کو سمجھنے کے لئے کس کس چیز کی ضرورت ہے؟ سنت کو سمجھنے کے لئے کس کس چیز کی ضرورت ہے؟ سنت کہاں سے اخذ کی جائے گی؟ قرآن اور سنت کا باہمی تعلق کیا ہے؟ قرآن مجید، سنت اور حدیث میں سے کس ماخذ کو دین کا بنیادی اور کس ماخذ کو ثانوی ماخذ قرار دیا جائے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم سے مروی احادیث کو کیسے سمجھا جائے گا اوران سے سنت کو کیسے اخذ کیا جائے گا؟ اگر قرآن مجید کی کسی آیت اور کسی حدیث میں بظاہر کوئی اختلاف نظر آئے یا دو احادیث میں ایک دوسرے سے بظاہر اختلاف نظر آئے تو اس اختلاف کو دور کرنے کے لئے کیا طریقہ اختیار کیا جائے گا؟ ان سوالوں کا جواب دینے کے لئے جو فن وجود پذیر ہوتا ہے، اسے اصول فقہ کہا جاتا ہے۔

اصول فقہ کا موضوع

قرآن مجید کو سمجھنے کے اصول زبان وبیان کے اصول حلال وحرام سے متعلق احکام معلوم کرنے کا طریق کار دین کے عمومی اور خصوصی نوعیت کے احکامات کے تعین کا طریق کار دین کے ناسخ ومنسوخ احکامات کے تعین کا طریق کار (یہ تمام مباحث بنیادی طور پر اصول تفسیر کے فن کا حصہ ہیں لیکن ان کے بنیادی مباحث اصول فقہ میں بھی بیان کیے جاتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی سنت اور حدیث کو سمجھنے کا طریق کار رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم سے روایت کردہ احادیث کو پرکھنے اوران کی چھان بین کرنے کا طریق کار (یہ بالعموم علم اصول حدیث کا موضوع ہے لیکن اس کے بنیادی مباحث اصول فقہ میں بھی بیان کیے جاتے ہیں۔) اجماع (امت کے اتفاق رائے) کے ذریعے بنائے گئے قوانین کی حیثیت قیاس واجتہاد کا طریق کار اختلاف رائے سے متعلق



اصول ہیں۔

دین میں کچھ باتیں تو بہت آسان ہوتی ہیں جن کے جاننے میں سب خاص وعام برابر ہیں، جیسے وہ تمام چیزیں جن پر ایمان لانا ضروری ہے یا مثلاً وہ احکام جن کی فرضیت کو سب جانتے ہیں، چنانچہ ہر ایک کو معلوم ہے کہ نماز، روزہ، حج، زکوہ، ارکان اسلام میں داخل ہیں۔ لیکن بہت سارے مسائل ایسے ہیں جن کا حل قرآن وسنت میں بالکل واضح موجود نہیں ہوتا، ان کو غیر منصوص مسائل کہتے ہیں، غیر منصوص مساءل کا حکم معلوم کرنے کیلیے مجتہدین کے اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد مجتہدین امت نے جن میں صحابہ؛ تابعین؛ تبع تابعین اور بعد کے مجتہدین شامل ہیں؛ اس سلسلے میں اجتہاد کر کے امت کی رہنماءی کی۔ مجتہدین قرآن وحدیث میں خوب غور وخوض کے بعد سمجھتے ہیں ان مجتہدین کے لیئے بھی یہ مسائل سمجھنے کے لیئے شرعی طور پر ایک خاص علمی استعداد کی ضرورت ہے، جس کا بیان اصول فقہ کی کتابوں میں بالتفصیل مذکور ہے، بغیر اس خاص علمی استعداد کے کسی عالم کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ کسی مشکل آیت کی تفسیر کرے، یا کوءمسئلہ قرآن وحدیث سے نکالے، اور جس عالم میں یہ استعداد ہوتی ہے اس کو اصطلاح شرع میں مجتہد کہا جاتا ہے، اور اجتہاد کے لیئے بہت سارے سخت ترین شرائط ہیں، ایسا نہیں ہے کہ ہر کس وناکس کو اجتہاد کا تاج پہنایا ہوا ہے۔ عام علماء بھی مجتہدین کی تحقیق ودلیل پر فتوی دیتے ہیں۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا اجتہاد وفتوی کا یہ سلسلہ عہد نبوی سے شروع ہوا، صحابہ میں بہت سے لوگ دینی سمجھ بوجھ میں دوسروں سے بڑھ کر تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے فتوی دیا کرتے اور سب لوگ ان کے فتوی کے مطابق عمل کرتے، صحابہ وتابعین کے دور میں یہ سلسلہ قائم رہا، ہر شہر کا مجتہد ومفتی مسائل بیان کرتے اور اس شہر کے لوگ انہی کے فتوی کے مطابق دین پر عمل کرتے، پھر تبع تابعین کے دور میں ائمہ مجتہدین نے کتاب وسنت اور صحابہ وتابعین کے فتاوی کو سامنے رکھ کر زندگی کے ہر شعبہ میں تفصیلی احکام ومسائل مرتب ومدون کیئے، ان ائمہ میں اولیت کا شرف امام اعظم ابوحنیفہ کو حاصل ہے اوران کے بعد دیگر ائمہ ہیں۔ چونکہ ائمہ اربعہ نے زندگی میں پیش آنے والے اکثر وبیشتر مسائل کو جمع کر دیا، اور ساتھ ہی وہ اصول وقواعد بھی بیان کردیئے جن کی روشنی میں یہ احکام مرتب کیئے گئے ہیں، اسی لیئے پورے عالم اسلام میں تمام قاضی ومفتیان انہی مسائل کے مطابق فتوی وفیصلہ کرتے رہے اور یہ سلسلہ دوسری صدی سے لے کر آج تک قائم ودائم ہے۔

فقہ کی حیثیت

جس طرح فہم قرآن کے لیئے حدیث ضروری ہے، فہم حدیث کے لیئےفقہ کی ضرورت ہے، اگر قرآن سمجھنے کے لیئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ضرورت ہے، تو آپ کی حدیث سمجھنے کے لیئے آپ کے خاص شاگرد صحابہ کرام اوران کے شاگرد تابعین وتبع تابعین رضی اللہ عنہم کی ضرورت ہے، اگر حدیث قرآن کی تفسیر ہے تو فقہ حدیث کی شرح ہے، اور فقہاء کرام نے دین میں کوئی تغیر تبدل نہیں کیا بلکہ دلائل شرعیہ کی روشنی احکامات ومسائل مستنبط (نکال) کر کے ہمارے سامنے رکھ دیئے، جو کام ہمیں خود کرنا تھا اور ہم اس کے لائق واہل نہ تھے وہ انہوں نے ہماری طرف سے ہمارے لیئے کردیا فجزاهم الله عنا خير الجزاء



فقہ کے فن کا تاریخی ارتقاء

عہد رسالت وصحابہ کرام کا دور اول رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم اللہ تعالیٰ کی وحی کی بنیاد پر دینی احکام جاری فرماتے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ وحی سے کوئی حکم نہ ملنے کی صورت میں آپ اجتہاد فرماتے۔ بعد میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے بذریعہ وحی اس اجتہاد کی توثیق کردی جاتی یا اگر کسی تغیر وتبدل کی ضرورت پیش آتی تو اس بارے میں آپ کو وحی کے ذریعے رہنمائی فراہم کردی جاتی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے تربیت یافتہ اصحاب میں بہت سے ایسے تھے جو آپ کی حیات طیبہ ہی میں فتوی (دینی معاملات میں ماہرانہ رائے) دینا شروع کرچکے تھے۔ ظاہر ہے ایسا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے ساتھ ہی ہوا تھا۔ ان صحابہ میں سیدنا ابوبکر، عمر، عثمان، علی، عائشہ، عبدالرحمن بن عوف، عبداللہ بن مسعود، ابی بن کعب، معاذ بن جبل، زید بن ثابت اور ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہم کے فتاوی مشہور ہیں۔ ان کے فتوی دینے کا طریق کار یہ تھا کہ جب ان کے سامنے کوئی صورت حال پیش کی جاتی تو وہ اس کا موازنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے سامنے پیش آجانے والی صورتحال سے کرتے اور ان میں مشابہت کی بنیاد پر حضور کے فیصلے کی بنیاد پر اپنا فیصلہ سنا دیتے۔ خلافت راشدہ کے دور میں بھی یہی طریق کار جاری رہا۔ حکومت سے ہٹ کر انفرادی طور پر بھی بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم لوگوں کی تعلیم وتربیت کے ساتھ ساتھ انہیں فقہی اور قانونی معاملات میں فتاوی جاری کیا کرتے تھے۔ یہ فتاوی اگرچہ قانون نہ تھے لیکن لوگ ان صحابہ پر اعتماد کرتے ہوئے ان کے اجتہادات کی پیروی کرتے۔ سیدنا عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کے دور میں بہت سے صحابہ مفتوحہ ممالک میں پھیل گئے اور مقامی آبادی کو دین کی تعلیم دینے لگے۔ یہ حضرات لوگوں کے سوالات کا قرآن وسنت کی روشنی میں جواب دیتے اور فتاوی جاری کرتے۔

تابعین کا دور (90-150H)

پہلی صدی ہجری کے آخری عشرے (لگ بھگ 730ء) تک صحابہ کرام رضی اللہ عنہم دنیا سے رخصت ہوچکے تھے۔ سیدنا سہل بن سعد الساعدی، انس بن مالک اور عامر بن واثلہ بن ابوعبداللہ رضی اللہ عنہم آخر میں وفات پانے والے صحابہ ہیں۔ اب تابعین کا دور تھا۔ اس دور میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے تربیت یافتہ افراد کثرت سے موجود تھے۔ ان میں نافع مولی ابن عمر، عکرمہ مولی ابن عباس، مکہ کے عطاء بن رباح، یمن کے طاؤس بن کیسان، یمامہ کے یحیی بن کثیر، کوفہ کے ابراہیم النخعی، بصرہ کے حسن بصری اور ابن سیرین، خراسان کے عطاء الخراسانی، اور مدینہ کے سعید بن مسیب اور عمر بن عبدالعزیز (رحمھم اللہ) کے نام زیادہ مشہور ہیں۔

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں۔ کہ نبی صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے اصحاب کے نقطہ ہائے نظر میں اختلاف پیدا ہوگیا اور تابعین نے حسب توفیق ان کے علوم کو ان سے اخذ کرلیا۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی احادیث اور صحابہ کرام کے نقطہ ہائے نظر کو سنا اور سمجھا۔ اس کے بعد انہوں نے اختلافی مسائل کو اکٹھا کیا اور ان میں سے بعض نقطہ ہائے نظر کو ترجیح دی۔

اس طرح ہر تابعی نے اپنے علم کی بنیاد پر ایک نقطہ نظر اختیار کرلیا اور ان میں سے ہر ایک کسی شہر کا امام (لیڈر) بن گیا۔ مثال

کے طور پر مدینہ میں سعید بن المسیب اور سالم بن عبداللہ بن عمر اور ان کے بعد زہری، قاضی یحیی بن سعید اور ربیعہ بن عبدالرحمن، مکہ میں عطاء بن ابی رباح، کوفہ میں شعبی اور ابراہیم النخعی، بصرہ میں حسن بصری، یمن میں طاؤس بن کیسان، شام میں مکحول۔ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے دل میں علوم کا شوق پیدا کردیا تھا، اس وجہ سے لوگ ان اہل علم کی طرف راغب ہوگئے اور ان سے حدیث اور صحابہ کے نقطہ ہائے نظر اور آراء حاصل کرنے لگے۔

تابعین نے نہ صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی احادیث کے ریکارڈ کو محفوظ کیا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ہر شاگرد نے اپنے استاذ صحابی کے عدالتی فیصلوں اور فقہی آراء کو محفوظ کرنے کا اہتمام بھی کیا۔ سیدنا عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ نے اپنے دور حکومت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے فیصلوں اور احادیث کو محفوظ کرنے کا سرکاری حکم جاری کیا اور فتوی دینے کا اختیار اہل علم تک ہی محدود کیا۔ آپ ابوبکر محمد بن عمرو بن حزم الانصاری کے نام اپنے خط میں لکھتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی جو حدیث بھی آپ کو ملے، اسے لکھ کر مجھے بھیج دیجیے کیونکہ مجھے خطرہ ہے کہ اہل علم کے رخصت ہونے کے ساتھ ساتھ یہ علم بھی ضائع نہ ہوجائے۔

تبع تابعین کا دور (150-225H)

تابعین کا دور کم وبیش 150 ہجری (تقریباً 780ء) کے آس پاس ختم ہوا۔ اپنے دور میں تابعین کے اہل علم اگلی نسل میں کثیر تعداد میں عالم تیار کرچکے تھے۔ یہ حضرات تبع تابعین کہلاتے ہیں۔ ان میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بھی شامل ہیں۔ اس وقت تک اصول فقہ کے قواعد اور قوانین پر اگرچہ مملکت اسلامیہ کے مختلف شہروں میں عمل کیا جارہا تھا لیکن انہیں باضابطہ طور پر تحریر نہیں کیا گیا تھا۔ یہ دور فقہ کے مشہور ائمہ کا دور تھا۔

کوفہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (وفات 150ھ) فقیہ تھے۔ انہوں نے کوفہ میں قیام پذیر ہوجانے والے فقہاء صحابہ سیدنا عبداللہ بن مسعود اور علی رضی اللہ عنہما اور فقہا تابعین جیسے قاضی شریح (وفات 77ھ)، شعبی (وفات 104ھ)، ابراہیم نخعی (وفات 96ھ) رحمۃ اللہ علیہم کے اجتہادات کی بنیاد پر قانون سازی کا عمل جاری رکھا۔

اہل مدینہ میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (وفات 179ھ) کا مکتب فکر وجود پذیر ہوا۔ انہوں نے مدینہ کے فقہاء صحابہ سیدنا عمر، ابن عمر، عائشہ، عبداللہ بن عباس اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اور فقہا تابعین وتبع تابعین سعید بن میسب (وفات 93ھ)، عروہ بن زبیر (وفات 94ھ)، سالم (وفات 106ھ)، عطاء بن یسار (وفات 103ھ)، قاسم بن محمد بن ابوبکر (وفات 103ھ)، عبیداللہ بن عبداللہ (وفات 99ھ)، ابن شہاب زہری (وفات 124ھ)، یحیی بن سعد (وفات 143ھ)، زید بن اسلم (وفات 136ھ)، ربیعۃ الرائے (وفات 136ھ) رحمۃ اللہ علیہم کے اجتہادات کی بنیاد پر قانون سازی کا عمل شروع کیا۔

امام ابوحنیفہ، جو کہ ابراہیم نخعی کے شاگرد حماد (وفات 120ھ) اور امام جعفر صادق (وفات 148ھ) رحمھم اللہ کے شاگرد تھے، کی تقریباً چالیس افراد پر مشتمل ایک ٹیم تھی جو قرآن وسنت کی بنیادوں پر قانون سازی کا کام کررہی تھی۔ اس ٹیم میں ہر شعبے کے

ماہرین شامل تھے جن میں زبان، شعروادب، لغت، گرامر، حدیث، تجارت، سیاست، فلسفے ہر علم کے ماہرین نمایاں تھے۔ ہر سوال پر تفصیلی بحث ہوتی اور پھر نتائج کو مرتب کرلیا جاتا۔ امام صاحب نے خود تو فقہ اور اصول فقہ پر کوئی کتاب نہیں لکھی لیکن ان کے فیصلوں کو ان کے شاگردوں بالخصوص امام ابو یوسف اور امام محمد بن حسن شیبانی علیہا الرحمۃ نے مدون کیا۔ امام ابوحنیفہ اور مالک کے علاوہ دیگر اہل علم جیسے سفیان ثوری، اوزاعی، لیث بن سعد علیہم الرحمۃ یہی کام کررہے تھے لیکن ان کے فقہ کو وہ فروغ حاصل نہ ہو سکا جو حنفی اور مالکی فقہ کو ہوا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ ہارون رشید کے دور میں حنفی فقہ کو مملکت اسلامی کا قانون بنادیا گیا اور مالکی فقہ کو سپین کی مسلم حکومت نے اپنا قانون بنادیا۔

شرعی اصول وفروع کا بیان

امام قرافی مالکی اپنی عظیم کتاب الفُروق کے مقدمہ میں لکھتے ہیں۔ پس شریعتِ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم مشتمل ہے کچھ اصول پر اور کچھ فروع پر۔ شریعت کے اصول دو طرح کے ہیں۔ اصول کی ایک قسم اُس چیز کیلئے بولی جاتی ہے جسے اصولِ فقہ کہتے ہیں، اور اس میں غالب طور پر وہ خاص قواعد ہی آتے ہیں جو (شریعت کے) عربی الفاظ سے وجود میں آنے والے احکام کو ضبط دینے کیلئے ہیں یا ان احوال کو ضبط دینے کیلئے جو ان الفاظ کو پیش آسکتے ہیں مثلاً نسخ اور ترجیح، جیسے مثلاً یہ قاعدہ کہ امر وجوب کو ثابت کرنے کیلئے ہوتا ہے یا یہ کہ نہی تحریم کو ثابت کرنے کیلئے ہوتی ہے۔ (الفاظ سے متعلقہ قواعد) کے علاوہ پھر (دوسری قسم کے قواعد) ہیں جیسے قیاس کا حجت ہونا، خبرِ واحد یا مجتہد کی صفات وغیرہ سے متعلقہ مباحث ہیں۔

چنانچہ نصوص کو سمجھنے کے یہ قواعد نہ ہوں تو کوئی بھی جاہل یا کوئی بھی نیم عالم یا کوئی بھی بددیانت شخص نصوص کی جیسے چاہے تفسیر کرلیا کرے۔

صرف ایک مثال دکھانے کیلئے، سورۃ الحشر میں آتا ہے للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم و أموالهم یعنی فقرائے مہاجرین کیلئے جو نکال دیے گئے اپنے گھروں سے اور مالوں سے۔ یہاں اصول فقہ کے علماء بتائیں گے کہ یہاں ایک عبارۃ النص ہے اور ایک اشارۃ النص۔ عبارتِ نص اس بات پر دلیل ہے کہ اموالِ فَی ء میں فقرائے مہاجرین کا حق ہے، کیونکہ آیت آئی ہی ان کا یہ حق بیان کرنے کیلئے ہے۔ البتہ اشارۂ نص سے دلیل یہ نکلتی ہے کہ ان اموال سے جو وہ پیچھے مکہ میں چھوڑ آئے ہیں اور جن پر کفار نے قبضہ کرلیا ہے اب ان کی ملکیت زائل ہو چکی ہے، کیونکہ قرآن نے ان کیلئے فقراء کا لفظ بولا ہے۔
حنفیہ کے عظیم اصولی عالم امام سرخسی یہاں اس دلیل کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ فقیر وہ ہوتا جو مالک نہ ہو، نہ کہ وہ شخص جس کو اپنے مال پر دسترس نہ ہو۔ چنانچہ یہاں سے فقہی مباحث کا ایک لمبا سلسلہ چل کھڑا ہوتا ہے۔
فہم نصوص کے بعد پھر استنباط اور اجتہاد کے قواعد آتے ہیں۔ مسائل اخذ کرتے وقت وہ کونسے اصول ہیں جو ایک فقیہ کے پیش نظر ہوتے ہیں، یہ بات آپ کو اصولِ فقہ کا ایک عالم ہی بتا سکتا ہے۔ یہی نہیں کہ جو مسائل شریعت سے اخذ کرلئے گئے، بلکہ آج کوئی مسئلہ پیش آتا ہے تو اس کا شریعت میں حکم ڈھونڈنے کیلئے کیا کیا لوازم اختیار کرنا ہوں گے اور ان میں اجتہاد کیونکر ہوگا، یہ اصول

فقہ کا ایک عالم ہی جانتا ہے۔ کچھ نئے پیش آمدہ مسائل پر شریعت کی منشا کا تعین کرنے کی کوشش کے وقت بڑے بڑے عالموں کی بس ہو جاتی ہے، کیونکہ ان حدود اور ضوابط کا ادراک دراصل انہی کو ہوتا ہے، سو معاملے کی نزاکت بھی انہی کو معلوم ہوتی ہے۔
استنباطِ احکام کے علاوہ پھر مقاصدِ شریعت کا تعین ہے، جن کو سمجھا جانا بھی ضروری ہے، اسلامی معاشرے میں ان کا تحفظ اور پاسبانی کرنا بھی ایک خاص نظر اور بصیرت چاہتا ہے، اور حالات پر ان کی تطبیق بھی ایک خاص اہلیت کی متقاضی ہے۔ مقاصدِ شریعت کی معرفت اور ان کا بیان حفظِ دین کے اہم ترین وسائل میں آتا ہے۔ شریعت اصل میں آئی ہی ان ضروریاتِ خمس کے تحفظ و نگہبانی کیلئے دین، نفس، عقل، آبرو اور مال۔
شیخِ مقاصد امام شاطبی کہتے ہیں ہر شریعت میں یہی اساسِ عمران رہی ہے، یہ خلل کا شکار ہو جائیں تو دنیا کے مصالح بھی خطرے میں پڑ جائیں اور آخرت کی نجات بھی۔ اب مقاصدِ شرع کا صحیح صحیح ادراک ایک ایسی چیز ہے کہ اجتہاد کے ارکان میں شمار ہوتی ہے اور یہ ایک ایسی عظیم اہلیت ہے جو کسی کسی کو نصیب ہوتی ہے۔

فقہ حنفی کی بعض اصطلاحات کے مفہوم کا بیان

الإمام : یہ لفظ کتب حنفیہ میں بکثرت استعمال کیا جاتا ہے، اور اس سے مراد صاحب مذہب امام أبو حنیفہ نعمان بن ثابت رحمہ اللہ ہوتے ہیں۔

الإمام الأعظم : اس سے مراد بھی امام أبو حنیفہ رحمہ اللہ ہوتے ہیں۔

الثانی یا الإمام الثانی : اس لفظ سے مراد امام أبو یوسف رحمہ اللہ ہوتے ہیں۔

الثالث : اس لفظ سے مراد امام محمد بن حسن الشیبانی رحمہ اللہ ہوتے ہیں۔

الإمام الربانی : اس سے مراد بھی امام محمد بن حسن الشیبانی رحمہ اللہ ہوتے ہیں۔

الأئمۃ الثلاثۃ : اس سے مراد امام أبو حنیفہ اور امام أبو یوسف اور امام محمد بن حسن رحمہم اللہ ہوتے ہیں۔

الشیخان یا الشیخین : اس لفظ سے مراد امام أبو یوسف اور امام أبو حنیفہ رحمہما اللہ ہوتے ہیں، کیونکہ آپ دونوں امام محمد رحمہ اللہ کے استاذ اور شیخ ہیں۔

الصاحبان یا الصاحبین : صاحبین صاحب کا تثنیہ ہے، اس لفظ سے امام أبو یوسف اور امام محمد بن حسن رحمہما اللہ مراد ہوتے ہیں، کیونکہ آپ دونوں امام أعظم رحمہ اللہ کے صاحب اور شاگرد ہیں۔

الآخران : اس لفظ سے بھی امام أبو یوسف اور امام محمد بن حسن رحمہما اللہ مراد ہوتے ہیں۔

الطرفان یا الطرفین : طرفین طرف کا تثنیہ ہے، اس لفظ سے امام أبو حنیفہ اور امام محمد بن حسن رحمہما اللہ مراد ہوتے ہیں، کیونکہ امام أبو یوسف رحمہ اللہ تعلیم و تعلم اور عمر کے اعتبار سے ان دونوں کے وسط میں آتے ہیں، اس طور پر کہ آپ امام أبو حنیفہ رحمہ اللہ کے

صالح الحلوانی (الحلوائی) البخاری رحمہ اللہ کا، اپنے زمانے میں بخارا میں حنفیہ کے امام تھے، اور حلوانی یا حلوائی حلوہ کی طرف نسبت ہے، کیونکہ آپ اس کا کاروبار کرتے تھے۔

المتقدمون : یہ لقب ان علماء حنفیہ کے لیے بولا جاتا ہے، جنہوں نے أئمہ ثلاثہ (امام أبو حنیفہ، امام أبو یوسف، امام محمد بن حسن) کا زمانہ پایا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد تیسری صدی ہجری کے پہلے والے علماء ہیں۔

المتأخرون : یہ لقب ان علماء حنفیہ کے لیے بولا جاتا ہے، جنہوں نے أئمہ ثلاثہ (امام أبو حنیفہ، امام أبو یوسف، امام محمد بن حسن) کا زمانہ نہیں پایا، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد تیسری صدی ہجری کے بعد والے علماء ہیں۔

المشایخ : اس لقب سے مراد وہ علماء حنفیہ ہیں، جنہوں نے امام أبو حنیفہ رحمہ اللہ کا زمانہ نہیں پایا۔

العامۃ یا عامۃ المشایخ : اس سے مراد مذہب حنفی کے أکثر علماء ہوتے ہیں۔

برہان الأئمۃ : اس لقب سے مراد امام أبو حفص عمر بن عمر بن عبد العزیز بن عبد العزیز بن مازۃ البخاری رحمہ اللہ ہیں، آپ اپنے زمانہ کے شیخ الحنفیہ تھے، کفار کے ہاتھوں شہید ہوئے، انتہائی اہم علمی کتب آپ کی یادگار ہیں۔

برہان الاسلام : اس لقب سے مراد امام محمد بن محمد رضی الدین السرخسی رحمہ اللہ ہیں، أکابر حنفی فقہاء میں آپ کا شمار ہوتا ہے

الحسن : یہ نام اگر مطلقا بولا جائے تو اس سے مراد امام أبو حنیفہ رحمہ اللہ کے تلمیذ وصاحب فقیہ العراق علامہ حسن بن زیاد أبو علی الأنصاری الکوفی اللؤلؤی رحمہ اللہ ہوتے ہیں۔

شمس الأئمۃ : یہ لقب اگر مطلقا یعنی عام بولا جائے تو مراد امام أبو بکر محمد بن أبی سہل السرخسی رحمہ اللہ ہوتے ہیں، خراسان کی ایک بستی سرخس کی طرف منسوب ہونے کی وجہ آپ سرخسی کہلاتے ہیں، اور بغیر اطلاق کے یہ لقب دیگر فقہاء احناف کے لیے بھی بولا جاتا ہے، جیسے شمس الأئمۃ الحلوانی اور شمس الأئمۃ الکردری اور شمس الأئمۃ الأوزجندی شمس الأئمۃ الحلوانی کا ذکر گذشتہ سطور میں ہو چکا ہے، اور شمس الأئمۃ الکردری سے مراد فقیہ المشرق علامہ محمد بن عبد الستار بن محمد العماری الکردی الحنفی رحمہ اللہ ہیں، کردر بلاد خوارزم کے ایک خطے کا نام ہے، آپ علم الأصول اور علم فقہ وغیرہ علوم میں متبحر امام تھے، علی الاطلاق أستاذ الأئمہ ہیں، شیخ الاسلام المرغینانی صاحب (کتاب الہدایۃ) رحمہ اللہ سے سمرقند میں علم حاصل کیا، اور شمس الأئمۃ الأوزجندی سے مراد شیخ الحنفیۃ علامہ فخر الدین أبو المحاسن حسن بن منصور بن محمود الأوزجندی الفرغانی الحنفی المعروف قاضی خان رحمہ اللہ ہیں، آپ جلیل القدر امام وعظیم الشان فقیہ تھے، بہت ساری کتب کے مصنف ہیں، جو علمی دنیا میں مشہور ومعروف ہیں، اور آپ کی (فتاوی قاضی خان) فقہاء حنفیہ کے یہاں معتمد ومشہور ومقبول ومعمول بہا ہے۔

محمد لیاقت علی رضوی بن محمد صادق

بحث کون أصول الفقه أربعة

﴿یہ بحث چار اصول فقہ کے بیان میں ہے﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أعلى منزلة المؤمنين بكريم خطابه رفع درجة العالمين بمعاني كتابه وخص المستنبطين منهم بمزيد الإصابة وثوابه والصلوة على النبي وأصحابه والسلام على أبي حنيفة وأحبابه وبعد فإن أصول الفقه أربعة كتاب الله تعالىٰ وسنة رسوله وإجماع الأمة والقياس فلا بد من البحث في كل واحد من هذه الأقسام ليعلم بذلك طريق تخرج الأحكام ،

ترجمہ

تمام خوبیاں اللہ تعالی کے لئے ہیں جس نے اپنے مکرم خطاب کے ساتھ مومنین کے مرتبہ کو بلند کیا ہے اور اپنی کتاب کے معانی کے جاننے والوں کے درجہ کو بلند فرمایا ہے اور ان میں سے استنباط کرنے والوں کو اصابت حق کی زیادتی کے ساتھ خاص کیا ہے اور رحمت کاملہ نازل ہو نبی علیہ السلام پر اور آپ کے اصحاب پر اور سلام نازل ہو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور آپ کے احباب پر اور حمد صلوۃ کے بعد پس اصول فقہ چار ہیں کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع امت اور قیاس ہر ایک قسم میں بحث کرنا ضروری ہے تا کہ اس بحث سے احکام شرعیہ کے نکالنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

اصول اربعہ کی وضاحت کا بیان

جس طرح قرآن وحدیث احکام شرع میں حجت ہیں اسی طرح اجماع وقیاس بھی احکام شرعیہ میں حجت ہیں اور ان کا حجت ہونا بھی قرآن وحدیث سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔ اس آیت کریمہ میں بحیثیت مجموعی اس امت کو بہتر امت کہا اور فرمایا کہ تم نیکی کا حکم دیتے اور برائی سے منع کرتے ہو، پس اگر یہ امت برائی پر مجتمع ہوتی تو اسے بحیثیت مجموعی نیکی کا حکم دینے والی اور برائی سے منع کرنے والی امت نہ کہا جاتا معلوم ہوا کہ یہ امت کبھی برائی پر مجتمع نہ ہوگی اور جس پر یہ مجتمع ہوگی وہ اچھائی ہی اچھائی ہوگی۔ احادیث میں بھی متعدد مقامات پر اجماع کو حجت شرعی ہونے کی سند حاصل ہے۔ چنانچہ امام ترمذی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے یوں روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اس کے علاوہ اس بارے میں اور بہت سی احادیث موجود ہیں یہ احادیث اگرچہ آحاد ہیں لیکن ان سب کا مفہوم ومعنی مشترک ہونے کی وجہ سے یہ حدِ تواتر تک عروج کرکے متواترِ معنوی کی مسند پر جا پہنچتی ہیں اور یوں اجماع کی حجیت کا قطعیت کے ساتھ فائدہ دیتی ہیں۔ اسی طرح قیاس کی حجیت بھی قرآن وحدیث سے ثابت ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے

کیا تو ان سے دریافت فرمایا بِمَ تَقْضِیْ؟ اَجْتَهِدُ بِرَأیِی یعنی تم کس چیز کے ذریعے فیصلہ کروگے۔ تو حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کی بِکِتَابِ اللّٰہِ یعنی کتاب اللہ سے۔ فرمایا کہ اگر تم وہاں نہ پاؤ تو؟ عرض کی سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے، فرمایا اگر وہاں بھی نہ پاؤ تو؟ عرض کی، تو پھر میں اپنی رائے وقیاس سے کام لوں گا۔ اس پر سرکار صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِهٖ بِمَا یَرْضٰی بِهٖ رَسُوْلُهٗ

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں کہ جس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس چیز کی توفیق بخشی کہ جس سے اس کا رسول راضی ہے۔ یہاں اختصار کے سبب بقیہ حدیث دربارہ حجیت قیاس کو ترک کرتے ہیں، کتب ان احادیث سے مملو ہیں۔ واضح رہے کہ اجماع وقیاس کے لئے قرآن وسنت سے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔

علامہ عبدالغنی النابلسی علیہ رحمۃ اللہ القوی "شرح مرقاۃ الوصول" کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ "اجماع کے لئے کسی ایسی دلیل یا علامت کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف اجماع منسوب ہوسکے کیونکہ بغیر کسی داعی کے سب کا کسی ایک بات پر متفق ہونا عادۃً محال ہوتا ہے۔ اور اس لئے کہ وہ حکم جس پر اجماع منعقد ہوتا ہے اگر وہ دلیل سمعی سے نہ ہو تو دلیل عقلی سے ہوگا حالانکہ یہ بات طے ہے کہ ہمارے نزدیک عقل کا کوئی حکم ثابت نہیں۔

حضرت علامہ تفتازانی نے اپنی کتاب "اَلتَّلْوِیْح" میں فرمایا "جمہور علماء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اجماع بغیر کسی دلیل وعلامت کے جائز نہیں کیونکہ دلیل کا نہ ہونا خطا کو لازم کرتا ہے جبکہ دین میں بلا دلیل کوئی حکم دینا خطا ہے اور اُمت کا خطا پر اجماع (اتفاق) ممتنع (ناممکن) ہے، اسی طرح بغیر کسی داعی کے سب کا ایک بات پر متفق ہونا عادۃً محال ہے جیسے ایک ہی کھانا کھانے پر سب کا اتفاق ناممکن ہے۔ اور اجماع کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ سند کے پائے جانے کے بعد بحث ختم ہوجاتی ہے، مخالفت ناجائز قرار پاتی اور حکم قطعی ہوجاتا ہے۔ پھر دلیل کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔

جمہور علماء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر دلیل قیاس ہو تو یہ بھی درست ہے اور یہ واقع بھی ہے جیسے امیر المؤمنین حضرت سیِّدُنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نماز کی امامت کروانے پر قیاس کرتے ہوئے آپ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر اجماع ہوا اور یہاں تک کہا گیا کہ "اللہ کے محبوب، دانائے غُیوب، مُنَزَّہٌ عَنِ الْعُیُوب عَزَّ وَجَلَّ وَصَلَّی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلَّم جن سے ہمارے دینی معاملہ میں راضی ہیں تو کیا ہم اُن سے اپنی دنیوی معاملہ میں راضی نہ ہوں؟" نیز اجماع کے لئے خبر واحد دلیل بن سکتی ہے، اس پر سب کا اتفاق ہے جیسا کہ عام کتابوں میں مذکور ہے۔ اسی طرح قیاس کے لئے بھی کسی اصل کا ہونا ضروری ہے جو قرآن یا سنت سے ثابت ہو کیونکہ قیاس تو حکم کو ظاہر کرنے والا ہوتا ہے نہ کہ اس کو ثابت کرنے والا۔ چنانچہ "شَرْحُ مِرْقَاۃِ الْوُصُوْل" میں

فرمایا "قیاس مُظْہِر (یعنی حکم کو ظاہر کرنے والا) ہوتا ہے، مُثْبِت (یعنی حکم کو ثابت کرنے والا) نہیں ہوتا۔ اور ظاہر میں "مُثْبِت" (قرآن وسنت سے) دلیلِ اصل ہوتی ہے اور حقیقت میں اللہ عَزَّوَجَلَّ ہے۔

اصولِ شرع کی ترتیب کا بیان

علامہ ابن مالک لکھتے ہیں کہ اصولِ شرع میں قرآن پاک کو اس لئے مقدم کیا کہ یہ ہر اعتبار سے حجت (دلیل) ہے اور اس کے بعد سنت کو رکھا کیونکہ اس کا حجت ہونا قرآن پاک سے ثابت ہے اور اجماع کو مؤخر کیا کیونکہ اس کا حجت ہونا ان دونوں پر موقوف ہے۔ "پھر فرمایا "قیاس اپنے حکم کی طرف نسبت کے اعتبار سے اصل اور قرآن وسنت اور اجماع کی طرف نسبت کے اعتبار سے فرع ہے۔ (اَلشَّرحُ الْمَنَار، بحث اصول فقہ)

علامہ عبدالغنی نابلسی علیہ رحمۃ اللہ القوی فرماتے ہیں سنت کا حجت ہونا قرآن پاک پر موقوف ہے، اس کی وجہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا اور جو کچھ تمہیں رسول عطا فرمائیں وہ لو، اور جس سے منع فرمائیں باز رہو۔ (الحشر 7) اور اجماع کا قرآن وسنت پر موقوف ہونا اس لئے ہے کہ اس کے لئے کسی دلیل کا ہونا شرط ہے۔ اور وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے ہوگی، اب چاہے وہ دلیل کوئی صریح آیت ہو یا حدیث نبوی اگرچہ خبر واحد ہی ہو یا پھر وہ دلیل قرآن یا سنت کی طرف راجع (لوٹنے والی) ہو۔ لہٰذا قرآن پاک ہر اعتبار سے اصل ہے جبکہ سنت، اجماع اور قیاس ایک اعتبار سے اصل اور ایک اعتبار سے فرع ہیں۔ اس گفتگو سے ثابت ہوا کہ حقیقت میں تمام احکام شرعیہ کا مرجع اور ان کو ثابت کرنے والے فقط دو ہیں اور وہ قرآن کریم اور سنت نبویہ ہیں، باقی اصول انہیں دو کی طرف راجع ہیں۔

تاریخ اسلام میں چار مجتہدین مشہور ہیں۔ اللہ کریم ان مجتہدین اسلام پر رحم وکرم فرمائے کہ انہوں نے نہایت جانفشانی وعرق ریزی اور انتھک کوشش سے قرآن وحدیث سے صحیح احکامات ومسائل کا استنباط واستخراج کرکے قیامت تک کے مسلمانوں کے لئے لائحہ عمل تیار فرمادیا، اب جو شخص بھی ان میں سے کسی ایک کے طریقے پر عمل کریگا ان شاء اللہ عزوجل نجات پائے گا جب کہ اس کے برخلاف جو قرآن وحدیث میں اپنی ناقص عقل کو دخل دے گا ٹھوکروں پر ٹھوکریں کھائے گا (عافانا اللہ منہٗ)۔ یہ مجتہدین کرام علم اصول فقہ میں بے پناہ مہارت وخداداد صلاحیت کی بناء پر وہ مسائل بھی حل فرمالیتے تھے جو کہ قرآن وحدیث میں صراحۃً نہیں ملتے اس طریقے سے مسائل کو حل کرنا قیاس کہلاتا ہے لیکن قیاس بھی نہ ہر شخص کے بس کا کام ہے اور نہ ہر شخص کے لیے جائز۔ اَدِلّہ سے مراد قرآن، حدیث، اجماع وقیاس ہیں۔ انھیں اصول فقہ بھی کہتے ہیں۔

شرعی علوم کی تقسیم کا بیان

علوم شرعیہ کو ہم دو قسم کے علوم میں تقسیم کرسکتے ہیں۔ بنیادی علوم یہ دو ہیں یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا علم۔
ثانوی علوم وہ علوم جو بنیادی علوم کو سمجھنے وسمجھانے کے لیے امدادی علوم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انھیں ہم مزید دو حصوں میں تقسیم

کر سکتے ہیں

علوم اصول یعنی اصول کے علوم اوران سے مراد اصول تفسیر، اصول حدیث، اصول فقہ، اصول عقیدہ اور اصول قرآت کا علم ہے۔

علوم لغت ان سے مراد صرف، نحو، بلاغت، لغت، ادب اور منطق کا علم ہے۔

کچھ علوم کتاب وسنت کی تحقیق کے علم ہیں جیسا کہ اصول قرآت اور اصول حدیث کا علم جبکہ کچھ علوم کتاب وسنت کی تفہیم کے علوم ہیں جیسا کہ اصول تفسیر اور اصول فقہ وغیرہ۔

ہر فن اور علم میں کچھ لوگ وہ ہوتے ہیں جو تخلیقی کام کرتے ہیں۔اس کے بعد تحقیقی کام کی باری آتی ہے۔اس کے بعد جمع و ترتیب اور تدوین وتنقیح کا کام ہوتا ہے۔اس کے بعد اختصار وتہذیب کا کام ہوتا ہے۔

اس کے بعد ایک کام اس علم وفن پر کیے گئے اس کام کو دوسری زبانوں میں منتقل کرنے کا ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ بھی کچھ لوگ کام کرتے ہیں لیکن وہ عموماً مکھی پر مکھی مارنے یا اپنے نام سے کوئی کتاب شائع کروانے کے جذبے کے تحت ہوتا ہے۔

کسی بھی فن میں تخلیقی کام کرنے والے حضرات درحقیقت نابغہ روزگار یا ایسے جینئس افراد ہوتے ہیں جو صدیوں میں پیدا ہوتے ہیں۔اصول فقہ میں لکھی جانے والی کتب کا اگر ہم مطالعہ کریں تو ان میں امام شافعی رحمہ اللہ کی الرسالۃ" اور امام ابن حزم رحمہ اللہ کی الاحکام اور امام شاطبی رحمہ اللہ کی الموافقات اس فن کی تخلیقات کی معراج ہیں۔

تخلیقی کام کے بعد تحقیقی کام یعنی ریسرچ ورک کی اہمیت مسلم ہے۔اصول فقہ میں ریسرچ ورک پر بہت کتابیں لکھی گئی ہیں اور تا حال لکھی جا رہی ہیں مثلاً امام بزدوی رحمہ اللہ کی اصول بزدوی اور امام سرخسی رحمہ اللہ کی اصول سرخسی اور امام الحرمین رحمہ اللہ کی البرہان تحقیقی کام کی بہترین مثالیں ہیں۔

تحقیقی کام کے بعد کسی فن میں جمع وتدوین اور ترتیب وتنقیح کا کام بھی خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔اصول فقہ میں علامہ آمدی رحمہ اللہ کی کتاب الاحکام اور امام زرکشی رحمہ اللہ کی کتاب البحر المحیط اصول فقہ میں متنوع اقوال کی جامعیت، فنی مواد کی عمدہ ترتیب اور متفرق اقوال کی تنقیح کے پہلو سے عمدہ کتب ہیں۔

جمع وتدوین اور ترتیب وتنقیح کے بعد ایک اور کام اختصار وجامعیت کا ہے۔امام شوکانی رحمہ اللہ کی کتاب ارشاد الفحول اس پہلو سے ایک بہترین کتاب ہے کہ اس میں اس فن کے بارے مالہ وماعلیہ کو انتہائی اختصار اور جامعیت کے ساتھ ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے۔علاوہ ازیں اس میں اس فن کے حوالہ سے گراں قدر علمی نکات کا اضافہ بھی ہے اور بعض مقامات پر اقوال کی تنقیح بھی ہے لیکن مکمل کتاب کا مزاج درحقیقت سابقہ کام کو اختصار اور جامعیت کے ساتھ ایک جگہ جمع کرنے کا ہی ہے۔تقریباً دو سال قبل کی بات ہے کہ مجلس التحقیق الاسلامی میں ارشاد الفحول کے ایک سلیس ترجمہ کی ذمہ داری راقم کو سونپی گئی، راقم نے کچھ عرصہ اس پر کام کیا لیکن بعد

میں دیگر مصروفیات کی وجہ سے یہ کام ترک کرنا پڑا۔فورم پر ہمارے ایک بھائی نے اس خواہش کا اظہار کیا کہ انہیں اس کتاب کا ترجمہ درکار ہے۔راقم نے اس کتاب کے جس قدر حصہ کا ترجمہ کیا تھا، اسے ذیل میں افادہ عام کے لیے نقل کیا جا رہا ہے۔

دوسری یہ بات بھی اہم ہے کہ کسی فن کی کتاب کا ترجمہ ایک حد تک ہی سلیس بنایا جا سکتا ہے اور اس ترجمہ سے استفادہ کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ آپ اس فن کی بنیادی اصطلاحات سے واقف ہوں مثلاً اگر کوئی صاحب فزکس کی کسی کتاب کا ترجمہ کریں گے تو اس ترجمہ میں فزکس کی بنیادی اصطلاحات ولاسٹی، اسراع وغیرہ کا بھی ترجمہ کرنا تقریباً مشکل ہوتا ہے۔اور ان بنیادی اصطلاحات سے ناواقفیت اس مترجم کتاب سے استفادہ میں رکاوٹ بن سکتی ہے۔

امابعد علم اصول فقہ ایک ایسا علم ہے کہ اکثر پیش آمدہ مسائل کو حل کرنے اور انہیں دلائل سے ثابت کرنے کے لیے نامور علماء اس علم کا سہارا لیتے ہیں۔اصول فقہ کے مقررہ قواعد وضوابط اکثر محققین کے نزدیک مسلمات کی حیثیت رکھتے ہیں جیسا کہ محققین اور مصنفین کی کتابیں اس سے بھری پڑی ہیں۔پس علماء میں سے جب کوئی عالم دین اپنی بات پر اصول فقہ کے ماہرین کے کلام سے استشہاد پیش کرتا ہے تو ان کا مخالف' چاہے وہ جلیل القدر علماء ہی میں سے کیوں نہ ہو' اس کلام کے سامنے سر تسلیم خم کر لیتا ہے۔علماء کا یہ عقیدہ ہے کہ اس فن کے قواعد ومسائل عقلی ونقلی علمی دلائل سے آراستہ اور ایسے حق پر مبنی ہیں جسے لازماً تسلیم کرنا چاہیے۔یہاں تک کہ بڑے سے بڑا عالم دین بھی ان اصول وقواعد میں طعن نہیں کر سکتا۔

ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اہل علم کی ایک بڑی تعداد اصول فقہ کے قواعد وضوابط کی آڑ میں ذاتی رائے پر عمل کرنے لگ گئی ہے اور اپنے تئیں یہ حضرات یہ گمان کرتے ہیں کہ وہ علم روایت (یعنی کتاب وسنت) پر عمل کر رہے ہیں۔اس صورت حال میں اہل علم کی ایک جماعت نے اس عظیم المرتبت فن میں یہ کتاب لکھنے کی مجھے ترغیب دلائی تا کہ اس فن میں راجح ومرجوح اور صحیح وغلط کی وضاحت ہو سکے اور صحیح کی طرف رجوع اور غلط سے اجتناب ہو۔اس طرح ایک عالم دین اس فن کی بصیرت سے درست موقف سے آشنا ہو گا اور اس کے لیے حق بات کو قبول کرنے میں کوئی امر مانع نہ ہوگا۔حق کے متلاشیوں کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ ایک ایسی کتاب ہے جس سے مصنفین کے سینے کھل جائیں گے اور اس میں بیان شدہ نادر فوائد سے اہل ایمان کے ہاں اس کی قدر وقیمت بڑھ جائے گی۔

واقعہ یہ ہے کہ اس کتاب کی صحیح اور حقیقی معرفت کا اندازہ اس فن کے محققین ہی لگا سکتے ہیں۔اس کتاب میں ہم نے اس فن کے ان مبادیات کا تذکرہ نہیں کیا ہے جنہیں عام طور پر اصول فقہ کے ماہرین اپنی کتابوں میں بیان کرتے ہیں۔ہاں اس فن کی ان مبادیات کو اس کتاب میں ضرور شامل کیا گیا ہے جن میں سابقہ کام کی نسبت کچھ مزید ایسے فوائد اور معلومات کا بھی اضافہ کیا گیا ہو جو اس فن سے گہرا تعلق رکھتے ہوں۔

مقاصد کا بیان

میں نے اس فن کے مقاصد کو اس طرح واضح کر دیا ہے کہ صحیح اور غلط میں فرق ہو جائے۔اس سے پہلے اس علم کے مقاصد (یعنی تحقیق حق) مفکرین کی نگاہوں سے بھاری پردوں کے سبب اوجھل تھے۔بلاشبہ یہی وہ عظیم فائدہ ہے جس کے حصول کی خاطر

طالبان دین ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے ہیں۔حق بات کو ضابطہ تحریر میں لانا ہی تمناؤں کی غرض وغایت اور آرزوؤں کی (اصل) منزل ہے'خاص طور پر اس فن میں کہ جس کی طرف رجوع کے دوران مجتہدین کی اکثریت لاشعوری طور پر تقلید کی طرف جا نکلی (یعنی اصول فقہ تو اصول اجتہاد اور اجتہاد کی تربیت کا فن تھا اور علماء نے اسے بطور اصول تقلید اور تقلید پر جازم کرنے کے لیے پڑھنا پڑھانا شروع کر دیا)۔بہت سے علماء جو دلیل کو مضبوطی سے تھامنے والے تھے 'لاشعوری طور پر اس علم کے سبب سے رائے محض کے پیروکار بن کر رہ گئے۔

اصول فقہ کی تعریف بطور مرکب اضافی

پہلی صورت میں مضاف یعنی اصول اور مضاف الیہ یعنی فقہ دونوں کی تعریف کی الگ الگ ضرورت ہے۔یہ بھی واضح رہے کہ مرکب کی تعریف اس وقت مکمل ہوتی ہے جب اس کے مفردات میں سے ہر ایک کی تعریف کر دی جائے کیونکہ 'کل' کی معرفت اس کے اجزاء پر موقوف ہوتی ہے۔اس قسم کی تعریف میں 'اضافت' کی تعریف بھی ضروری ہے کیونکہ اضافت یہاں 'جزء صوری' کے قائم مقام ہے۔(مرکب اضافی کے دو اجزاء تو واضح ہیں یعنی مضاف اور مضاف الیہ جبکہ اضافت جو کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مابین ایک نسبت کا نام ہے'صورتاً مرکب اضافی کا جز قرار پاتی ہے۔اس لیے اس نسبت اضافی کو مرکب اضافی کا جزءِ صوری کہا گیا ہے جیسا کہ اصول فقہ بمعنی فقہ کے اصول میں اصول کا لفظ مضاف ہے اور فقہ کا لفظ مضاف الیہ ہے اور ان دونوں کے مابین نسبت، نسبت اضافی ہے۔

اصول کی تعریف

جہاں تک مضاف یعنی 'اصول' کا معاملہ ہے تو یہ لفظ 'اصل' کی جمع ہے۔لغت عرب میں اصل کی یوں تعریف کی گئی ہے۔**ھو ما ینبنی علیه غیرہ**"اصل سے مراد وہ شیء ہوتی ہے جس پر کسی اور چیز کی بنیاد ہو۔

علماء کی اصطلاح میں اصل کے چار معانی ہیں۔

۱۔راجح ۲۔مستصحب ۳۔قاعدہ کلیہ ۴۔دلیل۔ان لغوی معانی میں راجح معنی آخری یعنی 'دلیل' ہے۔

بعض علماء کا خیال ہے کہ اس مقام پر 'اصل' کے لغوی معنی کے ساتھ اس کا اصطلاحی معنی بیان کرنا خلاف قاعدہ ہے کیونکہ اصطلاحی معنی بیان کرنے کی یہاں کوئی حاجت نہیں ہے۔(اصل کی لغوی تعریف کے تناظر میں) بنائے عقلی مثلاً حکم کی بنیاد اس کی دلیل پر 'مطلق بنیاد میں شامل ہے کیونکہ مطلق بنیاد کی دو قسمیں ہیں بنیاد حسی اور بنیاد عقلی۔بنیاد حسی کی مثال دیوار کی بناء اس کی اساس پر اور بنیاد عقلی کی مثال حکم کی بناء اس کی دلیل پر ہے۔چونکہ اصول کا لفظ اس جگہ فقہ کی طرف مضاف ہے اور فقہ کا معنی ومفہوم (یعنی فہم وسوجھ بوجھ) ایک عقلی شیء ہے لہٰذا یہاں اصل کی تعریف میں جس بناء کا تذکرہ ہو رہا ہے وہ عقلی بنیاد ہے (نہ کہ حسی لیکن تعریف میں عقلی بناء کی بجائے مطلق بناء کا تذکرہ ہے جو حسی اور عقلی دونوں قسم کی بناء کو شامل ہے)۔

فقہ کی تعریف

جبکہ مضاف الیہ یعنی 'فقہ' کا معنی لغت میں 'سمجھ بوجھ' ہے۔

وفی الاصطلاح العلم بالاحکام الشرعیة عن ادلتها التفصیلیة بالاستدلال"

اصطلاح علماء میں شرعی احکام کو استدلال (یعنی اجتہاد) کے طریقوں سے تفصیلی (یعنی جزوی) دلائل سے معلوم کرنے کا نام فقہ ہے۔

فقہ کی ایک دوسری تعریف یہ بھی بیان کی گئی ہے **یالتصدیق باعمال المکلفین التی تقصد لا لاعتقاد**"فقہ سے مراد مکلف بندوں کے ان اعمال کی تصدیق کرنا ہے (یعنی ان پر شرعی حکم لگانا ہے کیونکہ منطق کی اصطلاح میں تصدیق کسی شیء کے بارے میں حکم لگانے کو کہتے ہیں) جنہیں ارادتاً کیا گیا ہو اور یہ (تصدیق یا شرعی حکم مکلفین کے) اعتقادات کے لیے نہ ہو (بلکہ عمل کے لیے ہو)۔اس کی ایک تیسری تعریف یہ بھی بیان کی گئی ہے۔**معرفة النفس ما لها وما علیها عملاً**"فقہ سے مراد نفس انسانی کے 'ما لہ وما علیہ' (یعنی جو اس کے لیے اور جو اس پر ہے) کی از روئے عمل معرفت حاصل کرنا ہے۔

ان تعریفات میں سے ہر ایک تعریف پر کئی ایک اعتراضات کیے گئے ہیں۔ان میں سے راجح تعریف پہلی ہے بشرطیکہ اس میں علم سے مراد ظن غالب ہو کیونکہ فقہ کے اکثر نتائج ظن غالب پر ہی مشتمل ہوتے ہیں۔

اضافت کی تعریف

اب رہی اضافت کی تعریف تو اس کا معنی مضاف الیہ کے مفہوم کے اعتبار سے مضاف کو مضاف الیہ کے ساتھ خاص کرنا ہے۔پس فقہ کے اصولوں سے مراد وہ اصول ہیں جو اس کے ساتھ اس طرح مخصوص ہوں کہ اسی (یعنی فقہ) پر ان کی بنیاد بھی ہو اور اسی پہ یہ قائم بھی ہوں۔

اصول فقہ کی تعریف بطور اسم علم

علم ہونے کے پہلو سے اصول فقہ کی تعریف یوں کی جاتی ہے۔

فھو ادراك القواعد التی یتوصل بها الی استنباط الاحکام الشرعیة الفرعیة من ادلتها التفصیلیة "

اس سے مراد ان قواعد کا ادراک ہے جن کے ذریعے فروعی احکام کو تفصیلی دلائل سے اخذ کیا جا سکے۔

بعض علماء نے 'ادارک' کی جگہ 'علم' کا لفظ بھی استعمال کیا ہے۔ایک قول یہ بھی ہے کہ اصول فقہ سے مراد قواعد کا ادراک یا علم نہیں بلکہ بذاتہ وہ قواعد مراد ہیں جو استنباط احکام کا ذریعہ ہیں۔ایک اور قول کے مطابق فقہ یعنی سوجھ بوجھ کے طریقوں کو اصول فقہ کہتے ہیں۔

اصول فقہ کی تعریف میں 'تفصیلی دلائل کا ذکر' ایک لازمی امر کی صراحت ہے جو اس سے اشارتاً بھی سمجھ میں آ رہا ہے کیونکہ

اس تعریف میں استنباط سے مراد تفصیلی طور پر احکام کا استنباط ہے اور وہ تفصیلی دلائل ہی سے ہوگا۔ اس تعریف میں 'علی وجہ التحقیق' یعنی تحقیق کے طور پر کے الفاظ کا اضافہ بھی کیا جاتا ہے تا کہ 'علم اختلاف ومناظرہ' کو اس تعریف سے خارج کیا جائے۔ علم اختلاف اور مناظرہ میں بھی اگر چہ کچھ قواعد کے ذریعے فقہی مسائل کو معلوم کیا جاتا ہے لیکن ان علوم میں مقصود تحقیق نہیں ہوتی ہے بلکہ مدمقابل کو خاموش کرنا اصل مطلوب ہوتا ہے۔

دلیل میں تفصیل واجمال کا بیان

یہ واضح رہے کہ بعض مصنفین اصول فقہ کی تعریف میں تفصیلی یا جزئی دلائل کی بجائے اجمالی یا کلی دلائل کا تذکرہ کرتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص سوال کرے کہ نماز کے وجوب کی دلیل کیا ہے تو اگر جواب یہ ہو کہ اقیموا الصلوۃ تو یہ جزئی یا تفصیلی دلیل ہے اور اگر جواب ہو قرآن مجید تو یہ اجمالی یا کلی دلیل ہے۔ پس کتاب اللہ، سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع، قیاس، عرف، قول صحابی اور مصلحت وغیرہ کلی یا اجمالی دلائل ہیں۔

علم کی تعریف

چونکہ اصول فقہ کے مصنفین نے علم اصول فقہ کی تعریف بیان کرتے ہوئے 'علم' کی بھی تعریف بیان کی ہے لہٰذا یہ بہتر ہوگا کہ ہم بھی یہاں مطلق علم کی ایک تعریف بیان کر دیں۔ علم کی تعریف متعین کرنے میں علماء کا شدید اختلاف ہے۔ علماء کی ایک جماعت کہ جن میں امام رازی رحمہ اللہ بھی شامل ہیں' کا کہنا ہے

مطلق علم ایک ضروری و بدیہی چیز ہے جس کی تعریف مشکل ہے۔ جیسا کہ سردی و گرمی بدیہی امور میں سے ہیں کہ اگر چہ ہر شخص ان کے نام لینے پر ان کو پہچانتا ہے لیکن ان کی تعریف ایک مشکل امر ہے۔

علماء کی اس جماعت نے اپنے موقف کے اثبات میں ایسے دلائل بیان کیے ہیں کہ جن میں دلیل والی کوئی چیز نظر نہیں آتی۔

ہماری رائے میں اس موقف کے رد کے لیے یہی دلیل کافی ہے کہ ہر عاقل یہ بات جانتا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ بدیہی اور

۲۔ کسبی۔

علماء کی ایک جماعت کہ جن میں امام جوینی رحمہ اللہ بھی شامل ہیں' کا کہنا ہے کہ دوسری قسم کو علم نظری کہتے ہیں اور اس کی تعریف کرنا ایک مشکل امر ہے اور اس کی معرفت تقسیم اور مثال کے طریقے سے ہی ہو سکتی ہے۔

مثلاً کسی چیز پر انسان کا اعتقاد یا تو جازم (پختہ) ہوگا یا غیر جازم' اور جزم (پختگی) کی بھی دو قسمیں ہیں یا تو وہ امر واقعہ کے مطابق ہوگا یا نہیں' اسی طرح جو جزم امر واقعہ کے مطابق ہوگا اس کی بھی دو قسمیں ہیں یا تو دلائل سے ثابت ہوگا یا نہیں۔

پس اس تقسیم کے مطابق 'اعتقاد جازم مطابق ثابت' ہی علم ہے۔



علم کی تعریف میں اشکال وجواب کا بیان

اس طرز استدلال پر یہ اشکال وارد کیا گیا ہے کہ علم کی تعریف متعین کرنے میں تقسیم اور مثال کا طریقہ اس وقت درست قرار پائے گا جبکہ اس کے ذریعے علم کی ماہیت اور اس کے ماسوا میں تمیز ہو جائے اور اگر ایسا ہی ہو تو تعریف مشکل ہی نہ رہی (حالانکہ تعریف کرنا ایک مشکل امر ہے)۔ اس کے برعکس اگر تقسیم اور مثال کے طریقے سے علم کی ماہیت اور اس کے ماسواء میں تمیز نہیں ہوتی تو پھر اس طریقے سے علم کی تعریف معلوم کرنا درست نہیں ہے۔

جمہور علماء کا کہنا ہے کہ علم 'نظری یعنی کسبی ہوتا ہے لہٰذا اس کی تعریف مشکل امر نہیں ہے۔ ان میں سے بعض علماء نے علم کی تعریف یوں کی ہے هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة او دليل،

علم سے مراد بدیہی طور پر یا دلیل کے ذریعے کسی شیء کی حقیقت و ماہیت کے بارے کوئی اعتقاد رکھنا ہے۔

اس تعریف میں یہ بات بھی شامل ہے کہ مذکورہ بالا اعتقاد' جازم (پختہ) اور غیر جازم دونوں قسم کا ہو سکتا ہے۔ اگر ہم اس اعتقاد کو جازم مان لیں تو محال و ناممکن چیز کا علم اس تعریف سے خارج ہو جائے گا کیونکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ محال اور ناممکن چیز کا وجود نہیں ہوتا۔ (اور جس کا وجود نہ ہو تو اس کے بارے علم کیسے حاصل ہوگا؟)۔

بعض علماء نے علم کی تعریف کچھ یوں کی ہے هو معرفة المعلوم على ما هو به "علم سے مراد معلوم کی حقیقت و ماہیت کی معرفت حاصل کرنا ہے۔

اس تعریف پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس سے اللہ کا علم خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اللہ کے علم کو معرفت نہیں کہتے۔ بعض علماء کے نزدیک علم سے مراد ہے الذی یوجب کون من قام به عالما او یوجب لمن قام به اسم العالم، علم سے مراد وہ شیء ہے جو اپنے حامل کو لازماً عالم بنا دے یا اپنے حامل کو لازماً عالم کا نام دے۔"

اس تعریف پر یہ اعتراض ہے کہ اس سے دَور (ViciousCircle) اور تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ علم کی تعریف میں لفظ 'عالم' کو استعمال کیا گیا ہے۔

('دَور' علم منطق کی ایک اصطلاح ہے جس کا معنی "توقف الشیء علی ما یتوقف علیہ' ہے یعنی کسی ایک شیء کا اس دوسری شیء پر توقف کرنا جو یعنی دوسری شیء اس پہلی شیء پر متوقف ہو۔ مثلاً 'الف' اور 'ب' دو اشیاء ہیں جن میں سے 'ب' موقوف ہے الف پر۔ پس 'الف' پہلے ہوگا اور 'ب' بعد میں ہوگی کیونکہ موقوف علیہ پہلے ہوتا ہے اور موقوف بعد میں۔ 'الف' موقوف علیہ ہوا اور 'ب' موقوف اور صورت حال یہ ہوگی الف ب۔

'دَور' میں چونکہ ایک شیء کی تعریف اس دوسری شیء سے کی جاتی ہے کہ جو یعنی دوسری شیء خود بھی اس پہلی شیء پر موقوف ہو لہٰذا اس مثال کے مطابق الف' کی تعریف ایسی 'ب' سے کرنی چاہیے جس پر خود 'الف' بھی موقوف ہو۔

پس 'الف' کی تعریف جب ایسے 'ب' سے کی گئی جس پر 'الف' موقوف ہو تو صورت یہ بنی کہ 'الف' موقوف علیہ اور

'ب' موقوف اور اسی طرح 'ب' موقوف علیہ ہے اور 'الف' موقوف ہوا۔ اس صورت میں دوسرا الف بھی درحقیقت پہلا ہی 'الف' ہے لہٰذا 'الف' کی صورت یہ ہوئی کہ وہ 'ب' سے ایک درجہ مقدم ہے جبکہ 'الف' اپنے آپ سے دو درجے مقدم ہے اور کسی شیء کا اپنے سے دو درجے مقدم ہونا باطل ہے لہٰذا 'دور' باطل ہوا۔ اسی طرح اگر کوئی شیء اپنے آپ سے لا متناہی درجے مقدم ہو تو اسے تسلسل کہتے ہیں اور اس کے باطل ہونے کی دو وجوہات ہیں ایک اپنے آپ سے مقدم ہونا اور دوسرا لا متناہی ہونا کیونکہ کوئی بھی شیء لا متناہی نہیں ہوتی۔

علامہ آمدی کا کہنا یہ ہے کہ 'دور' دو قسم کا ہے ایک 'دور قبلی' جس کا بیان اوپر گزر چکا ہے اور یہ باطل ہے' اس کی مثال یہ ہے کہ دو اشیاء میں سے ہر ایک شیء دوسری کا فاعل ہو۔ اس کی دوسری قسم 'دور معی' ہے اور یہ جائز ہے۔ اس کی مثال شرط کا مشروط کے ساتھ 'دور' ہے جس میں شرط کا توقف مشروط اور مشروط کا شرط پر ایک ساتھ یعنی معاً ہوتا ہے۔ اس کی ایک سادہ سی مثال یہ بھی ہے کہ 'ابوت' یعنی باپ ہونا 'بنوت' یعنی بیٹے ہونے کے بغیر ممکن نہیں ہے اور 'بنوت' یعنی بیٹا ہونا 'ابوت' کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

علم کی ایک اور تعریف یہ بیان کی گئی ہے۔ هو اعتقاد جازم مطابق، علم سے مراد ایسا پختہ اعتقاد (یعنی تصدیق) ہے جو امر واقعہ کے مطابق ہو۔

اس تعریف پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ اس تعریف سے تصورات (جو تصدیقات نہ ہوں) خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ ان پر علم کا اطلاق ہوتا ہے (کیونکہ بعض تصورات بھی امر واقعہ کے مطابق ہوتے ہیں)۔

بعض علماء نے علم کی یہ تعریف بیان کی ہے هو حصول صورة الشيء في العقل او الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل "علم سے مراد عقل میں کسی شیء کی صورت کا حاصل ہونا یا عقل کے نزدیک کسی شیء سے حاصل شدہ صورت ہے۔

اس تعریف میں یہ نقص بیان کیا گیا ہے کہ اس کے مطابق ظن' شک' وہم اور جہل مرکب بھی علم کی تعریف میں شامل ہو جائیں گے۔

بعض علماء نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ علم کے عمومی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے مذکورہ بالا چیزیں بھی علم کی تعریف میں شامل ہیں۔

اس جواب پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ ظن' شک' وہم اور جہل مرکب پر لفظ علم کا اطلاق' اس کے لغوی اور اصطلاحی معنی کے منافی ہے۔

علم کی ایک اور تعریف یوں بیان کی گئی ہے هو حكم لا يحتمل طرفاه اى المحكوم عليه وبه نقيضه "علم سے مراد ایک ایسا حکم ہے کہ جس کے دونوں اطراف یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ آپس میں ایک دوسرے کے نقیض اور متضاد نہ ہوں۔

علم کی ایک اور تعریف یوں بیان کی گئی ہے هو صفة توجب تمييزا لمحلها لا يحتمل النقيض بوجه"
علم سے مراد وہ کیفیت اور حالت ہے جو اپنے محل اور مقام کے لیے (دوسری چیزوں سے) تمیز کو اس طرح لازم کر دیتی ہے کہ اس میں کسی پہلو سے بھی نقیض و متضاد کا احتمال نہ ہو۔

علم کی ایک اور تعریف کچھ علماء نے یہ بیان کی ہے هو صفة يتجلى به المدرك للمدرك ،
علم سے مراد وہ حالت اور کیفیت ہے کہ جس میں کسی ادارک کرنے والے کے لیے وہ چیز واضح ہو جائے کہ جس کا ادراک کیا جا رہا ہو۔

بعض علماء نے علم کی تعریف یوں بیان کی ہے هو صفة يتجلى به المذكور لمن قامت هي به"
علم ایک ایسی حالت اور کیفیت کا نام ہے جس کے ساتھ مذکور یعنی بیان شدہ چیز اس شخص کے لیے واضح ہو جاتی ہے کہ جس کے ساتھ وہ کیفیت اور حالت قائم ہو۔

معروف محقق علامہ شریف جرجانی متوفی ۸۱۶ھ کا قول ہے کہ علم کی جو بھی تعریفات بیان کی گئی ہیں ان میں سب سے بہتر تعریف یہی ہے جو علم کی ماہیت و حقیقت کو اچھی طرح واضح کر رہی ہے۔

یہ ایک ایسی جامع تعریف ہے کہ اس میں لفظ 'مذکور' بلا اختلاف موجود و معدوم اور ممکن و ناممکن' مفرد و مرکب اور کلی و جزئی سب کو شامل ہے۔ اسی طرح لفظ 'تجلی' میں بھی مکمل انکشاف کا مفہوم موجود ہے۔

پس اس تعریف کا معنی یہ ہوا کہ علم ایک ایسی حالت اور کیفیت کا نام ہے کہ جس کے حامل کے لیے ہر وہ چیز' جو قابل ذکر اور بیان ہو' کمال درجے میں منکشف ہو جائے گی اور اس میں کسی قسم کا اشتباہ نہ رہے گا۔ پس علم کی اس تعریف سے ظن اور جہل مرکب خارج ہو جائیں گے جیسا کہ اس تعریف میں مقلد مصیب (یعنی صحیح رائے کو پا لینے والے مقلد) کا علم بھی داخل نہیں ہے کیونکہ مقلد کا اعتقاد درحقیقت اس کے دل کی ایک گرہ ہوتی ہے اور اس کے دل میں وہ انشراح صدر اور انکشاف موجود نہیں ہوتا کہ جس سے اس کی یہ گرہ کھل سکے۔

دلیل کی تعریف

دلیل کی تعریف درج ذیل ہے ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى "دلیل اسے کہتے ہیں کہ جس میں صحیح غور و فکر کے ذریعے اس مقصود و مطلوب تک رسائی حاصل کی جائے کہ جو خبری ہو۔

اس کی ایک اور تعریف یوں بیان کی گئی ہے ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بالغير "دلیل اسے کہتے ہیں کہ جس میں صحیح غور و فکر کے ذریعے اس کے غیر کو معلوم کرنے تک رسائی حاصل کی جائے۔

اس کی ایک تعریف کچھ یوں بھی بیان کی گئی ہے ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر "دلیل اس کو کہتے ہیں جس کے علم سے ایک دوسری شیء کا علم لازماً حاصل ہو۔

دلیل کی ایک اور تعریف یہ بیان کی گئی ہے هو ترتيب امور معلومة للتادى الى مجهول "ایک مجہول اور غیر معلوم شیء کو جاننے کے لیے معلوم چیزوں کو ایک ترتیب دینا' دلیل کہلاتا ہے۔

علامت کی تعریف

علامت کی درج ذیل تعریف کی گئی ہے هي التي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن "علامت سے مراد وہ شیء ہے جس میں صحیح غور وفکر کے ذریعے ظن غالب تک پہنچا جا سکے۔

'ظن' سے مراد راجح پہلو ہے جبکہ 'وہم' مرجوح پہلو کو کہتے ہیں۔ اور اگر ذہن طرفین یعنی راجح اور مرجوح میں متردد ہو تو اسے 'شک' کہتے ہیں۔ (مثلاً "زید کھڑا ہے" منطق کی اصطلاح میں ایک تصدیق(Assent)) ہے۔ علم نحو میں اسے جملہ خبریہ کہتے ہیں اور جملہ خبریہ وہ ہوتا ہے جس میں سچ اور جھوٹ دونوں باتوں کا احتمال موجود ہو یعنی جس کی تصدیق وتکذیب ممکن ہو۔ مناطقہ نے جملہ خبریہ میں 'حُسن' کے پہلو کو مدنظر رکھتے ہوئے اسے تصدیق کا نام دے دیا اگرچہ منطق میں جملہ خبریہ کا نام تکذیب بھی رکھا جا سکتا تھا۔ تصدیق کو علم منطق میں 'حکم' اور 'اعتقاد' بھی کہتے ہیں۔ اس جملے میں زید کے قیام کے بارے ایک خبر دی گئی ہے اور اس خبر میں سچ اور جھوٹ دونوں احتمالات موجود ہیں۔ اگر تو اس خبر میں سچ کا پہلو راجح مثلاً ۵۰ فی صد سے زائد ہو تو اسے 'ظن' کہیں گے یعنی زید کے قیام کے بارے مخاطب کو 'علم ظن' حاصل ہوگا اور اگر سچ کا پہلو مرجوح ہو مثلاً ۵۰ فیصد سے کم ہو تو 'وہم' کہیں گے اور سچ اور جھوٹ میں سے کوئی پہلو بھی راجح نہ ہو یعنی دونوں برابر یا ۵۰ فیصد ہوں تو اسے 'شک' کہیں گے۔

اعتقاد کی تعریف

اعتقاد کی تعریف درج ذیل ہے۔

هو المعنى الموجب لمن اختص به كونه جازماً بصورة مجردة او بثبوت امر او نفيه "اصطلاح میں اعتقاد سے مراد وہ کیفیت اور حالت ہے جو صاحب اعتقاد کو صورت مجردہ یا کسی شیء کے ثبوت یا کسی شیء کی نفی پر یقین والا بنا دے۔

اعتقاد کی ایک اور تعریف یوں کی گئی ہے هو الجزم بالشيء من دون سكون نفس " کسی شیء کے بارے ایسا یقین رکھنا ہے کہ جس میں نفسانی اطمینان شامل نہ ہو۔

اعتقاد کو تصدیق بھی کہتے ہیں' چاہے یہ اعتقاد جازم (یعنی پختہ) ہو یا غیر جازم' (امر واقعہ کے) مطابق ہو یا غیر مطابق' (دلائل سے) ثابت ہو یا نہ ہو۔

اس طرح 'جہل مرکب' بھی اعتقاد کی تعریف میں داخل ہے کیونکہ وہ ایک ایسا اعتقاد ہے جو امر واقعہ کے مطابق نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں تقلید بھی اعتقاد کی تعریف میں شامل ہے کیونکہ اس میں کسی شیء کے ثبوت یا نفی کے بارے یقین کی کیفیت کسی دوسرے کے قول کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔ البتہ 'جہل بسیط' اعتقاد کی تعریف میں شامل نہیں ہے کیونکہ وہ علم اور اعتقاد کے مقابلے میں استعمال ہوتا ہے (یعنی علم اور اعتقاد کے مقابلے جہالت ہو) جیسا کہ عدم ملکہ کے بالمقابل ہوتا ہے (یعنی جہل بسیط اس شخص کی جہالت ہے جس میں علم حاصل کرنے کا ملکہ ہو اور وہ علم حاصل کر سکتا ہو لیکن پھر بھی جاہل رہے۔ پس جہل بسیط میں 'جاہل' کے

پاس علم کا ملکہ ہوتا ہے جبکہ جہل مرکب میں یہ بھی نہیں ہوتا)۔ 'جہل بسیط' سے مراد اس شخص کا علم اور اعتقاد سے محروم ہونا ہے جس میں عالم اور معتقد (یعنی کسی اعتقاد کا حامل) ہونے کی صلاحیت موجود ہو۔

اصول فقہ کا موضوع اور موضوع کی ضرورت کا بیان

کسی بھی علم کے موضوع سے مراد وہ شیء ہوتی ہے جس میں اس علم کے ذاتی عوارض سے بحث کی جاتی ہو۔ 'عرض' سے مراد یہاں وہ چیز ہے جسے کسی شیء پر محمول کیا جائے اور وہ اس سے (یعنی اس کی حقیقت سے) خارج بھی ہو۔

علم منطق میں دو اصطلاحات نہایت اہم ہیں تصور اور تصدیق' اگر کسی شیء کے بارے کسی حکم (یعنی خبر) کو تسلیم کر لیا جائے تو اسے تصدیق کہتے ہیں مثلاً "زید کھڑا ہے" میں زید کے بارے ایک خبر دی جا رہی ہے اور اس خبر کو تسلیم کرنا تصدیق ہے۔ علم النحو میں جسے جملہ خبریہ کہتے ہیں اسے منطق میں حکم 'اذعان' 'اعتقاد یا تصدیق کہتے ہیں۔ ان میں سے معروف نام تصدیق ہی ہے۔ تصدیق میں پہلا حصہ موضوع اور دوسرا محمول کہلاتا ہے۔ پس عوارض سے مراد وہ محمولات ہیں جنہیں موضوعات پر محمول کیا جائے اور وہ موضوعات سے خارج ہوں یعنی ان کی حقیقت موضوعات کی حقیقت سے مختلف ہو۔ سابقہ صفحات میں ہم یہ بحث کر چکے ہیں کہ کسی شیء کے عوارض سے مراد اس کی وہ صفات ہوتی ہیں جو عارضی اور وقتی ہوں اور اس شیء کی حقیقت سے خارج ہوں جیسا کہ انسان کا ہنسنا اس کی صفات عارضہ میں سے ہے۔

ان عوارض کو عوارض ذاتیہ اس لیے کہا گیا ہے کہ یہ کسی شیء سے بذاتہ ملحق ہو جاتے ہیں یا کسی ایسے واسطے کے ذریعے سے کسی شیء سے ملحق ہوتے ہیں جو واسطہ اس شیء کے برابر ہو یا کسی ایسے واسطے کے ذریعے ملحق ہوتے ہیں جو واسطہ اس شیء سے بھی زیادہ عام ہو اور وہ شیء اس واسطے میں داخل بھی ہو۔

پہلے کی مثال 'انسان کا ادارک' ہے جو اس کی ذات کے ساتھ براہ راست ملحق ہوتا ہے لہٰذا وقتی صفت ہونے کی وجہ سے عارض ہوا اور ذات سے براہ راست ملحق ہونے کی وجہ سے ذاتی ہوا۔

دوسرے کی مثال 'انسان کا ہنسنا' ہے جو تعجب کے واسطے سے ہوتا ہے۔ یہاں ہنسنا ایک عارضی صفت ہے لیکن انسان کے ساتھ براہ راست ملحق نہیں ہے بلکہ تعجب کی وجہ سے ملحق ہوئی ہے یعنی تعجب کے بعد انسان ہنستا ہے' اس کے بغیر نہیں اور انسان کا ہنسنا اور تعجب کرنا برابر کی صفات ہیں۔

اور تیسرے کی مثال 'انسان کا حرکت کرنا' ہے جو حیوان ہونے کے واسطے ہو۔ (اس مثال میں حرکت کرنا ایک عارضی صفت ہے کیونکہ انسان ہر وقت حرکت میں نہیں رہتا اور انسان کی حرکت اس کے حیوان ہونے کے واسطے سے ہے یعنی انسان حیوان ہونے کے بعد حرکت کرتا ہے اور اگر وہ حیوان نہ ہو مثلاً جمادات میں سے ہو تو حرکت نہ کرے گا۔ حیوان اور انسان دونوں جنس ہیں اور ان میں سے حیوان کی جنس 'انسان کی نسبت عام ہے پس انسان کی حرکت ایک ایسے واسطے سے ہے جو اس سے عام ہے۔

اعراض ذاتیہ سے متعلق بحث کرنے سے مراد یہ ہے کہ اعراض (یعنی صفات) ذاتیہ کو علم کے موضوع پر محمول کرنا جیسا کہ ہم

کہتے ہیں الکتاب یثبت بہ الحکم یعنی کتاب کے ساتھ حکم ثابت ہوتا ہے۔

یا اس سے مراد اعراض ذاتیہ کو علم کی انواع پر محمول کرنا جیسا کہ ہم کہتے ہیں الامر یفید الوجوب یعنی فعل امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔

یا ان اعراض ذاتیہ کو علم کے اعراض ذاتیہ پر محمول کرنا جیسا ہم کہتے ہیں النص یدل علی مدلولہ دلالۃ قطعیۃ یعنی نص اپنے مدلول پر قطعی طور پر دلالت کرتی ہے۔

یا ان اعراض ذاتیہ کو علم کی اعراض ذاتیہ کی انواع پر محمول کرنا ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں العام الذی خص منہ البعض یدل علی بقیۃ افرادہ دلالۃ ظنیۃ یعنی وہ عام جس کی تخصیص ہو چکی ہو' اپنے بقیہ افراد پر دلالت میں ظنی ہوتا ہے۔

اصول فقہ کے جمیع مباحث کا مرکز ومحور احکام شرعیہ اور ان کے دلائل کے لیے اعراض ذاتیہ کا اثبات ہے یعنی احکام شرعیہ کے لیے دلائل کو ثابت کرنا اور احکام کا دلائل سے ثابت ہونا (مثلاً کسی شرعی حکم کے ثبوت کے لیے قرآن 'سنت 'اجماع اور قیاس وغیرہ شرعی دلائل ہیں اور ان کے شرعی دلائل ہونے کو ثابت کرنا اصول فقہ کا ایک موضوع ہے یعنی قیاس کے حجت یا شرعی دلیل ہونے کے کیا دلائل ہیں؟ وغیرہ۔ اور یہ ثابت کرنا کہ ان شرعی دلائل سے احکام کیسے ثابت ہوتے ہیں مثلاً اگر کوئی حکم شرعی واضح طور پر قرآن وسنت میں نہ ہو تو کیا وہ قیاس سے ثابت ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یعنی احکام شرعیہ، دلائل شرعیہ سے کیسے ثابت ہوتے ہیں یا نہیں؟ یہ اصول فقہ کا دوسرا موضوع ہے، پس اس فن کے جمیع مسائل اثبات اور ثبوت سے متعلق ہیں۔

امام نظام الدین الشاشی کی اپنی کتاب الاصول میں خاص اصطلاحات ہیں، جیسے

اصحابنا سے مراد ہے امام ابو حنیفہ ، ابو یوسف اور محمد، قلنا یعنی احناف یا حنفیہ، عندنا یعنی عند الحنفیہ، قلنا جمیعا الشافعیہ و الحنفیہ

محمد لیاقت علی رضوی بن محمد صادق

البحث الأول فی کتاب اللہ تعالیٰ

﴿یہ بحث کتاب اللہ کے بیان میں ہے﴾

احکامِ شرعیہ کا بنیادی ماخذ قرآن مجید ہے اور اس سے مراد وہ کلام ہے جو نبی اکرم سرور دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا، مصاحف میں لکھا گیا اور بطریق تواتر نقل ہوتے ہوئے ہم تک پہنچا۔ اصول فقہ میں قرآن پاک کی تقریباً پانچ سو آیات مبارکہ سے بحث کی جاتی ہے کیونکہ احکام شرعیہ کا تعلق انہی سے ہے یعنی ان ہی آیات سے احکام کا استنباط ہوتا ہے اور بقیہ جو آیات مبارکہ ہیں وہ قَصصِ اُمَمِ سابقہ (گذشتہ اُمتوں کے واقعات) اور تبشیر وتنذیر پر مشتمل ہیں۔ حلال وحرام کے احکام کو قرآنی دلائل سے جاننا قرآن کے الفاظ کی اقسام کو جاننے پر موقوف ہے لہٰذا سب سے پہلے قرآنی الفاظ کی اقسام ذکر کی جاتی ہیں۔

کتاب اللہ کی تعریف کا بیان

امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔ اعلم بان الکتاب هو القرآن المنزل علی رسول الله المکتوب فی دفات المصاحف المنقول إلینا علی الاحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا ۔ (اصول السرخسیالمطبعة السلفية القاهرة)

جان لو! کتاب اللہ سے مراد وہ قرآن ہے جو کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے مصاحف کے گتوں کے درمیان لکھا گیا ہے اور ہم تک معروف احرف سبعہ کے ساتھ تواتر سے منقول ہے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ھ لکھتے ہیں، و حد الکتاب ما نقل إلینا بین دفتی المصحف علی الاحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا ۔ (المستصفیجلد ص دار الکتب العلمية)

کتاب اللہ کی تعریف یہ ہے کہ جو مصحف کے دو گتوں کے درمیان معروف احرف سبعہ کے ساتھ ہم تک متواتر منقول ہے۔

قرآن کی تعریف

هو كلام اللّٰه المنزل علی رسوله محمد صلی الله علیه وسلم بواسطة الوحی جبریلؑ، لفظا و معنی، المعجز، المتعبد بتلاوته و المنقول لنا نقلا متواترا،

وہ کلام اللہ، جو الفاظ اور معنی میں، اس نے اپنے رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر، جبریلؑ کے ذریعے نازل کیا، جو معجزہ ہے اور جس کی تلاوت کے ذریعے عبادت ہوتی ہے اور یہ ہم تک تواتر سے منقول ہے۔

قرآنِ پاک کا کلام اللہ ہونا عقل سے ثابت ہے کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے سب انسانوں کو تحدّی کی ہے کہ وہ اس جیسی ایک سورت پیش کردیں، مگر انسان اس سے قاصر رہا ہے۔ اگرچہ یہ تحدّی قیامت تک باقی رہے گی، مگر جو لوگ لغت کے ماہرین تھے یعنی اس دور کے عرب قبائل، بالخصوص قریش، وہ اس جیسے بلند معیار کا کلام نہیں لا سکے تو یہ محال ہے کہ ان کے بعد کسی کے لئے یہ ممکن ہو۔ یہ تحدّی قرآن کی فصاحت وبلاغت اور اسلوب ونظم کے اعتبار سے کی گئی ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

و إن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة مثله وأدعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين ، اگر تمہیں اس میں شک ہے جو ہم نے اپنے بندے پر نازل کیا ہے تو اس جیسی ایک سورت تو لے آؤ اور بلالو اپنی مدد کے لئے سب کو سوائے اللہ کے، اگر تم سچے ہو۔

قریش سرتوڑ کوشش کے باوجود، اس معیار کا کلام پیش کرنے سے عاجز رہے جو کہ تواتر سے ثابت ہے۔ علاوہ ازیں اس کے بعد بھی اس تحدّی کا معارضہ پیش کرنے کی کوششیں جاری رہیں، مگر سب ناکام۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی آیت یا سورت کی تلاوت فرماتے تو فوراً حدیث بھی کہتے۔ جب ہم قرآن اور حدیث (متواتر) کا موازنہ کرتے ہیں تو ان میں کوئی مشابہت نہیں پاتے۔ انسان اپنے اسلوب کو جتنا چاہے بدلنے کی کوشش کرے مگر تھوڑی بہت مشابہت ہمیشہ رہے گی، جبکہ قرآن اور حدیث میں ایسی کوئی مشابہت نہیں پائی جاتی۔ یہ تمام باتیں قرآن کے معجزہ ہونے کے عقلی دلائل ہیں اور اس بات کے کہ یہ کلام قطعی طور پر اللہ تعالیٰ کا ہے یعنی قرآن اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ کتاب ہے۔ چونکہ یہ کتاب، پوری انسانیت کے لئے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے ہیں اس لئے یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی قطعی دلیل بھی ہے۔



فصل في الخاص والعام

بحث خاص وعام کی اہمیت کا بیان

یہ بحث بہت زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ ایک حکم اللہ تعالیٰ نے کسی خاص صورتحال کے لئے دیا ہو لیکن اس پر عمل کرنے کو قیامت تک کے مسلمانوں کے لئے لازم قرار دے دیا جائے۔ اسی طرح اس غلطی کا احتمال بھی ہے کہ ایک حکم ابدی نوعیت کا ہے اور اسے کسی مخصوص صورتحال سے متعلق قرار دے دیا جائے۔ یہ ایسی غلطیاں ہیں جن کی بنیاد پر دور قدیم اور دور جدید میں بہت سے مسائل پیدا ہوئے ہیں۔ خاص اور عام کے صحیح تعین ہی سے اسلامی قانون کو صحیح طور پر ہر دور میں نافذ کیا جا سکتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کو بیان کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا اس میں یہ بات شامل ہے کہ کسی بات کا ایک حصہ اپنے ظاہری مفہوم ہی میں عام ہوتا ہے اور یہ حکم عمومی نوعیت کا ہوتا ہے۔ اس صورت میں یہ بات (وضاحت کے لئے) کسی اور بات کی محتاج نہیں ہوتی۔

تخصیص کی لغوی واصطلاحی تعریف کا بیان

لغت میں تخصیص الگ کرنے کو کہتے ہیں۔ اصطلاح میں عام کے حکم کو اس کے بعض افراد پر کسی دلیل کی وجہ سے جو اس پر دلالت کر رہی ہو، قصر کرنے (بند کرنے، روکنے) کو تخصیص کہتے ہیں۔ یعنی عام کیلئے ثابت حکم کو اس عام کے بعض افراد کو نکال کر باقیوں پر محصور اور مقصور کرنے کو تخصیص کہتے ہیں۔ اور کبھی تخصیص متعدد (گنی ہوئی اشیاء) سے اس کے بعض افراد پر بھی قصر ہوتی ہے۔

1 عام کو قصر کرنا۔ جیسے کہ اللہ رب العالمین کا فرمان ہے یوصِیکُمُ اللّٰہُ فِی أَوْلَادِکُمْ (النساء 11) اللہ تعالیٰ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں حکم دیتے ہیں۔

تو یہ حکم عام ہے اور مخاطب جتنے بھی لوگ ہیں سب کی اولاد کو شامل ہے اور ہر بچے کے بارے میں عام ہے۔ تو اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان گرامی کے ذریعے تخصیص پیدا کی گئی ہے إنا معاشر الأنبياء لا نورث ہم انبیاء کا گروہ ہیں، ہم کسی کو وارث نہیں بناتے۔

تو اس طرح انبیاء کی اولاد کو آیت کے عموم میں تمام مخاطبین کی اولاد سے الگ کرلیا گیا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے لا یرث المسلم الکافر مسلمان کافر کا وارث نہیں بنتا۔ تو اس حدیث کے ذریعے کافر اولاد کو نکال کر (آیت میں موجود) تمام اولاد کے عموم کی تخصیص کر دی گئی ہے۔

2 متعدد کو قصر کرنا۔ جیسا کہ مثال کے طور پر آپ کہتے ہیں میں نے اس کے تین کم دس دینار دینے ہیں۔

تو یہاں پر قرض کو سات دیناروں پر قصر کیا گیا ہے۔ تو اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں

1۔ عام ہو یا متعدد، جس سے بھی بعض کو نکالا جائے گا تو وہ مخصوص عام بن جائے گا جس کا ذکر پیچھے گزر چکا ہے۔

2۔ خارج کرنے والی دلیل۔ اسے مخصّص کہتے ہیں (اسم فاعل کے صیغے کے ساتھ) جیسے کہ مذکورہ بالا دونوں حدیثیں اور آخری مثال میں مذکور استثنیٰ۔

بدل بعض کے ذریعے تخصیص

جب آپ کہیں کہ اکرم القوم العلماء منھم پوری قوم میں سے علماء کی عزت کرو۔ تو آپ نے قوم کے عموم کو بدل کر اکرام کو علماء کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔ بعض کے ہاں بدل کی یہ قسم مخصّص ہے اور یہی بات صحیح ہے۔

اس بدل بعض کی مثالوں میں سے ایک مثال یہ فرمان الٰہی بھی ہے وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً (آل عمران 97) لوگوں میں سے جو لوگ راستے کی طاقت رکھتے ہیں ان کیلیے اللہ کے واسطے حج کرنا فرض ہے۔

تو یہاں پر الناس کا لفظ عام ہے جو ہر طاقت رکھنے والے اور نہ رکھنے والے کو شامل ہے، لیکن جب اس کے بعد بدل بعض ذکر کیا گیا تو اس کو صرف طاقت رکھنے والوں سے خاص کر دیا ہے۔

عام کے لغوی و اصطلاحی مفاہیم کا بیان

تعریف لغت میں عام شامل کو کہتے ہیں۔ اور عموم کہتے ہیں مطلق طور پر ایک چیز کا دوسری چیز میں شامل ہونا۔ اصطلاح میں اس لفظ کو عام کہتے ہیں جو اپنے اندر ان تمام چیزوں کو سمو لے جن کا اس عام کے اندر بغیر حصر کے ایک ہی وضع اور ایک ہی مرتبہ میں سمویا جانا صحیح ہو۔

تو ہماری اس بات دفعۃ سے اثبات کے سیاق میں رِجل (ٹانگ یا پاؤں) جیسے الفاظ نکل گئے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ لفظ ان چیزوں کو اپنے اندر سمو لینے والا ہے جو اس کے اندر شامل ہو جانے کی صلاحیت رکھتی ہیں لیکن یہ شمولیت بدلیت کے اعتبار سے ہوتی ہے نہ کہ ایک ہی مرتبہ۔

اسی طرح ہماری اس بات بوضع واحد سے مشترک المعنی قسم کے الفاظ نکل گئے ہیں۔ مثال کے طور پر القرء والعین ان میں سے ہر ایک وضع دو یا دو سے زیادہ معانی کیلیے ہے۔

اور ہماری اس بات فی غیر حصر سے اسماء الاعداد نکل گئے ہیں، جیسے کہ دس اور سو ہے۔ یہ آخری بات ان لوگوں کے نزدیک ہے جو اعداد کو عام کے صیغوں میں شمار نہیں کرتے۔

عام کے مفہوم میں استعمال ہونے والے الفاظ کا بیان

عام پر دلالت کرنے والے چند الفاظ ہیں جن کو عموم کے صیغ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ان میں چند حسب ذیل ہیں۔

1۔ کل۔ جیسا کہ اللہ رب العالمین کا فرمان ہے۔ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ، الأنبیاء 35) ہر جان موت کو چکھنے والی ہے۔

اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ فرمان، كُلٌّ آمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلَائِكَتِهِ ،البقرۃ 285) رسولوں اور مؤمنوں میں سے ہر ایک اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتوں پر ایمان لایا ہے۔

2۔ جمیع۔ جیسا کہ جاء القوم جمیعھم ساری کی ساری قوم آئی۔

3۔ جمع کا وہ صیغہ جو معرف باللام ہو لیکن عہد ذہنی یا خارج کیلئے نہ ہو۔ جیسا کہ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ،المؤمنون 1) یقیناً مؤمن کامیاب ہو گئے۔

اسی طرح جمع کا وہ صیغہ جو اضافت کی وجہ سے معرفہ بن جائے۔ جیسا کہ يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ،النساء 11) اللہ رب العزت تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں حکم دیتا ہے۔

4۔ وہ مفرد لفظ جو معرف باللام ہو لیکن عہد (ذہنی یا خارجی) کیلئے نہ ہو۔ جیسا کہ وَالْعَصْرِ ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ،العصر 31)

زمانے کی قسم، بیشک انسان سراسر نقصان میں ہے سوائے ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور نیک عمل کیے اور جنہوں نے آپس میں حق کی وصیت کی اور ایک دوسرے کو صبر کی نصیحت کی۔

اسی طرح وہ مفرد لفظ جو اضافت کی وجہ سے معرفہ بن گیا ہو۔ جیسا کہ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوهَا (النحل 18) اگر تم اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو گننا چاہو تو انہیں شمار نہیں کر سکو گے۔

5۔ تثنیہ کا وہ صیغہ جو معرف باللام ہو۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا إذا التقی المسلمان بسیفیھما، جب دو مسلمان آپس تلواریں لے کر ملاقات کریں۔ تو یہاں پر المسلمان تمام مسلمانوں کو شامل ہے۔

6۔ ما۔ یہ غیر عاقل کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ بطور موصولہ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے، مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ (النحل 96) جو کچھ تمہارے پاس موجود ہے، وہ ختم ہونے والا ہے اور جو اللہ کے پاس ہے وہی باقی رہنے والا ہے۔

بطور شرطیہ اس کی مثال اللہ رب العالمین کا یہ فرمان ہے وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللّٰهُ ،البقرۃ 197) تم جو بھی بھلائی کا کام کرو گے، اللہ سبحانہ وتعالیٰ اسے جان لیں گے۔

7۔ من۔ یہ عاقل کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ موصولہ کے طور پر اس کی مثال یہ فرمان الٰہی ہے وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ

دِینَکُمْ (آل عمران 73) تم صرف اسی کی بات مانو جو تمہارے دین کی پیروی کرتا ہے۔

بطور شرطیہ اس کی مثال اللہ رب العزت کا یہ فرمان ہے فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (الزلزلہ 7) تو جو کوئی ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا، اسے دیکھ لے گا۔

8۔مَتٰی۔مبہم زمانہ کیلئے استعمال ہوتا ہے۔بطور شرطیہ اس کی مثال، متی زرتنی اکرمك جب بھی آپ مجھے ملنے آئیں گے، میں آپ کی عزت وتوقیر کروں گا۔

9۔اَیْنَ۔مبہم جگہ کیلئے استعمال ہوتا ہے۔بطور شرطیہ اس کی مثال یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ (النساء 78) تم جہاں بھی ہوں گے، موت تمہیں تلاش پالے گی۔

10۔نفی کے سیاق میں نکرہ۔یہ عموم میں نص اور ظاہر ہوتا ہے۔

خاص کی تعریف کا بیان

فالخاص لفظ وضع لمعنى معلوم أو لمسمى معلوم على الانفراد كقولنا في تخصيص الفرد زيد وفي تخصيص النوع رجل وفي تخصيص الجنس إنسان،

ترجمہ

خاص وہ لفظ ہے جو انفرادی طور پر معنی معلوم یا شخص معین کے لے بنایا گیا ہو جس طرح ہمارا قول تخصیص فرد زید اور تخصیص النوع میں رجل اور تخصیص الجنس میں انسان ہے۔یا اس کی تعریف اس طرح ہے کہ خاص ہر وہ لفظ ہے کہ جو کسی معنی معلوم یا مُسَمّٰی معلوم کیلئے انفرادی طور پر وضع کیا گیا ہو۔ مُسَمّٰی معلوم سے مراد کوئی بھی ذاتِ معلومہ ہے۔جیسے زید، آدمی، انسان۔

خاص کی اقسام

خاص کی تین قسمیں ہیں۔(۱) خاص الفرد جیسے "زید (۲) خاص النوع جیسے "رجل" (۳) خاص الجنس جیسے انسان۔

خاص کا حکم

خاص اگر کتاب اللہ میں ہو تو اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔اگر خاص کے مقابلہ میں خبر واحد یا قیاس آ جائے، تو خاص کے حکم میں بغیر کسی تغیر وتبدل کے دونوں کے مابین تطبیق ممکن ہو تو فبھا، ورنہ کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا۔

خاص کی مثال (خاص الفرد (اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ، اور طلاق والیاں اپنی جانوں کو روکے رہیں تین حیض تک (البقرۃ)" اس آیت میں لفظ "ثلاثۃ" ایک عدد خاص ہے جو کہ دو سے زائد اور چار سے کم پر دلالت کرتا ہے۔

لفظ 'قرء' کے معنی متعین کرنے میں اہل لغت اور فقہا میں اختلاف ہے۔'قروء'، 'قرء' کی جمع ہے۔عربی زبان میں 'قرء

'حیض اور طہر ۳، دونوں کے لیے مستعمل ہے۔'ہمارے نزدیک قرآن مجید میں لفظ 'قرء' حیض کے معنی میں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عدت کے اس حکم کی اصل علت استبرائے رحم ہے اور یہ حیض سے ہوتا ہے نہ کہ طہر سے۔مزید یہ کہ یہاں پر چونکہ اصل مسئلہ تعیین مدت کا ہے، اس وجہ سے یہاں حیض ہی مراد ہونا چاہیے، کیونکہ حیض کا آغاز تو بالکل متعین ہوتا ہے، جبکہ اس کے ختم ہونے میں کچھ دن کا فرق پڑسکتا ہے۔

عام کی تعریف کا بیان

والعام كل لفظ ينتظم جمعا من الأفراد،إما لفظى طور پر كقولنا مسلمون ومشرقون وإما معنى كقولنا من وما

ترجمہ

اور عام ہر وہ لفظ ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہو۔یا تو لفظی طور پر ہو جس طرح مسلمون اور مشرکون اور یا معنی ہو جس طرح ہمارے قول میں لفظ ما اور لفظ من ہے۔

لفظ ما اور من کے عموم میں فرق ہونے کا بیان

"من" کے عموم کی مثال یہ ہے کہ جب کسی شخص نے کہا مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيدِي العتق فَهُوَ حُرٌّ" (میرے غلاموں میں سے جو آزادی چاہے وہ آزاد ہے) اس کے بعد سب غلاموں نے ایک ساتھ ہی آزاد ہونا چاہا تو سب غلام آزاد ہو جائیں گے۔اس لئے کہ کلمہ "مَن" عام ہے جو تمام غلاموں کو شامل ہے۔

"ما" کے عموم کی مثال "اِنْ كَانَ مَا فِي بطنِكِ غلاماً فانتِ حُرَّةٌ "اگر تیرے پیٹ میں لڑکا ہے تو تو آزاد ہے۔اس کے بعد اس باندی نے ایک بچہ اور ایک بچی جنی تو وہ آزادی کی مستحق نہیں ہوگی کیونکہ "ما" کا عموم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ بچہ ہی جنے لیکن جب اس نے بچے کے ساتھ بچی کو جنا تو کلمہ "ما" کا تقاضہ کرنے والا پورا نہ ہونے کی وجہ سے وہ آزاد نہیں ہوگی۔

لفظ قروء کے حمل کا بیان

ولو حمل الإقراء على الاطهار كما ذهب إليه الشافعي باعتبار أن الطهر مذكر دون الحيض وقد ورد الكتاب في الجمع بلفظ التأنيث دل على أن جمع المذكر وهو الطهر لزم ترك العمل بهذا الخاص لأن من حمله على الطهر لا يوجب ثلاثة أطهار بل طهرين وبعض الثالث وهو الذى وقع فيه الطلاق فيخرج على هذا حكم الرجعة فى الحيضة الثالثة وزواله وتصحيح نكاح الغير وإبطاله وحكم الحبس والإطلاق والمسكن والإنفاق والخلع والطلاق وتزوج



الزوج باختها وأربع سواها وأحكام الميراث مع كثرة تعدادها وكذلك قوله تعالى

ترجمہ

اگر لفظ قروء کو محمول کیا جائے طہر پر جس طرح کہ امام شافعی اس طرف گئے ہیں اعتبار کرتے ہوئے کہ طہر مذکر ہے نہ کہ حیض اور جمع میں کتاب مؤنث ہے وارد ہوئی ہے اس نے اس بات پر دلالت کی کہ یہ جمع مذکر ہے اور طہر ہے اس خاص پر عمل کا ترک کرنا لازم آئیگا اس لیے کہ وہ حضرات جنہوں نے قروء کو طہر پر محمول کیا ہے وہ تین طہر ثابت نہیں کر سکتے ہیں بلکہ دو طہر اور تیسرے کا بعض اور تیسرا وہ ہے جس میں طلاق واقع ہوئی ہے پس اس اختلاف پر تخریج کی جائے گی تیسرے حیض میں رجوع کے حکم کی اور اس کے حکم کے زائل ہونے کی اور غیر زوج کے ساتھ نکاح کو صحیح قرار دینے اور اس کو باطل کرنے کی اور اس کے علاوہ چار عورتوں ساتھ نکاح کی اور میراث کے احکام کی باوجود یکہ شعبے اور تفاصیل کثیر ہیں۔

قروء سے مراد طہر ہونے میں فقہاء شوافع کے دلائل کا بیان

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا ارشاد ہے کہ یہاں لفظ قروء سے مراد طہر (خاتون کی پاکیزگی کے دورانیے) ہے۔ اس کے مثل رائے سیدنا زید بن ثابت، سیدنا ابن عمر اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے ملتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے صحابہ میں سے ایک گروہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہاں قروء کا مطلب خاتون کے حیض کے پیریڈ ہیں۔ اس طلاق یافتہ خاتون کے لئے اس وقت تک (دوسری شادی کرنا) جائز نہ ہوگا جب تک کہ وہ تیسرے حیض سے پاک ہونے کے بعد غسل نہ کر لے۔

شافعیقروء کا مطلب ہے دورانیہ۔ یہ دورانیے اس بات کی علامت ہیں کہ جب تک یہ پورے نہ ہو جائیں، طلاق یافتہ خاتون دوسری شادی نہ کرے۔ جو لوگ اس دورانیے سے حیض کا دورانیہ مراد لیتے ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ یہاں کم سے کم اوقات کا ذکر ہوا ہے اور کم اوقات سے ہی وقت میں حدود مقرر کی جا سکتی ہیں۔ حیض کا دورانیہ، پاکیزگی کے دورانیے سے کم ہوتا ہے اس وجہ سے زبان کے نقطہ نظر سے یہ زیادہ مناسب ہے کہ اسے عدت کی مدت مقرر کرنے کے لئے استعمال کیا جائے۔ یہ اسی طرح ہے کہ دو مہینوں کے درمیان فاصلہ کرنے کے لئے چاند نظر آنے کو حد مقرر کیا گیا ہے۔

غالبًا انہوں نے یہ رائے اس بنیاد پر اختیار کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے غزوہ اوطاس میں حاصل کردہ ایک لونڈی کے بارے میں حکم دیا کہ اس سے اس وقت تک ازدواجی تعلقات قائم نہ کیے جائیں جب تک ایک مرتبہ حیض آنے سے اس کا استبراء نہ ہو جائے (یعنی یہ معلوم نہ ہو جائے کہ وہ حاملہ تو نہیں ہے۔) آزاد اور لونڈی کے بارے میں استبراء میں فرق کیا گیا ہے۔ آزاد خاتون کا استبراء تین مکمل حیض کے دورانیوں سے ہوتا ہے جب وہ پاک ہو جائے اور لونڈی کا استبراء ایک ہی مکمل حیض سے پاکیزگی کے بعد ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے نئے چاند کو مہینوں کی نشاندہی کے لئے بنایا ہے اور وقت کا شمار رویت ہلال سے کیا جاتا ہے۔ ہلال دن اور



رات کے علاوہ ایک علامت ہے۔ یہ تیس دن کے بعد بھی ہو سکتا ہے اور انتیس دن کے بعد بھی۔ بیس تیس دن کے اعداد تو چھوٹے ایام کے مجموعے ہی ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ ان کا کوئی مطلب نہیں ہوتا۔ اگر قروء وقت کا نام ہے تو پھر یہ دن اور رات کے کسی مجموعے کا نام ہوگا۔ عدت کی طرح حیض کے مدت کا تعین بھی دن اور رات ہی سے کیا جائے گا۔ وقت کسی (علاقے کی) حدود کی طرح ہوتا ہے۔ کبھی یہ حد علاقے میں داخل ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔ وقت کا ایک خاص مطلب بھی ہے۔

اگر خون رحم سے باہر نکل آئے اور ظاہر ہو جائے تو اس کا نام حیض ہے اور اگر ظاہر نہ ہو اور رحم کے اندر ہی رہ جائے تو اس کا نام طہر ہے۔ طہر اور قروء دونوں الفاظ کا تعلق خون کو روکنے سے ہے نہ کہ بہنے سے۔ طہر سے اگر وقت مراد لیا جائے تو عربی زبان میں اسے قروء کہنا زیادہ مناسب ہوگا کیونکہ اس کا تعلق خون کو روکنے سے ہے۔

جب سیدنا ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ وہ اپنے بیٹے کو کہیں کہ وہ خاتون سے رجوع کر لیں اور (اگر طلاق دینی ہی ہے تو) پھر اس حالت میں طلاق دیں جب وہ (حیض سے) پاک ہو جائیں اور ان سے (پاک ہونے کے بعد) ازدواجی تعلقات قائم نہ کیے گئے ہوں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے فرمایا یہ عدت کا وقت ہے جسے اللہ نے طلاق (سے شروع کرنے) کا حکم دیا ہے۔ (مالک)

اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کہ إذا طلّقتم النساء فطلّقوهنّ لعدّتهنّ یعنی جب تم خواتین کو طلاق دو تو انہیں عدت (شروع کرنے) کے لئے طلاق دو۔ یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے یہ واضح فرما دیا کہ عدت طہر سے شروع ہوگی نہ کہ حالت حیض سے۔ اللہ تعالیٰ نے تین قروء کا ذکر فرمایا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ خاتون کو تین طہر تک انتظار کرنا چاہیے۔

اگر تیسرا طہر لمبا ہو جائے اور حیض شروع نہ ہو تو اس خاتون کے لئے اس وقت دوسری شادی کی اجازت نہیں ہے جب تک کہ حیض آ نہ جائے۔ اگر وہ خاتون حیض کے آنے سے (اپنی عمر یا بیماری کے باعث) مایوس ہو جائے یا اسے اس کا اندیشہ بھی ہو تو پھر وہ مہینوں کے ذریعے اپنی عدت کا شمار کرے۔ اس معاملے میں خاتون کے غسل کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ غسل تو تین کے علاوہ ایک چوتھی چیز ہے۔ جو شخص خاتون کو دوسرا نکاح کرنے کی اجازت دینے کے لئے غسل کو ضروری قرار دیتا ہے، اسے پھر یہ بھی کہنا چاہیے کہ اگر وہ ایک سال یا اس سے بھی زیادہ بغیر غسل کے بیٹھی رہے تو اس کے لئے شادی کرنا جائز نہ ہوگی۔

ان دونوں اقوال میں سے یہ کہ قروء سے مراد طہر ہے کتاب اللہ کے زیادہ قریب ہے اور زبان بھی اسی معنی میں واضح ہے۔

بہر حال اللہ ہی بہتر جاننے والا ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے کنیز کے بارے میں ایک حیض کے ذریعے استبراء (یعنی حمل نہ ہونے کا یقین کرنے) کا حکم دیا۔ اگر وہ کنیز حالت طہر میں تھی، پھر اس حیض آ گیا تو حیض کے مکمل ہونے کے بعد اس کے نئے طہر کے شروع ہونے سے یہ واضح ہو جائے گا کہ وہ حاملہ نہیں تھی۔ خون کا صرف نظر آ جانا ہی کافی نہیں ہے بلکہ حیض کے پورا ہونے کا انتظار ضروری ہے کیونکہ وہی طہر حمل کے بغیر سمجھا جائے گا جس سے پہلے ایک حیض مکمل ہو چکا ہو۔

خاتون کو عدت دو وجہ سے پوری کرنا ضروری ہے۔ ایک تو یہ یقین کرنا ہے کہ وہ حاملہ نہیں ہے اور دوسری وجہ اس کے علاوہ ہے۔ جب خاتون نے دو حیض، دو طہر اور اس کے بعد تیسرا طہر بھی گزار لیا تو پھر وہ استبراء کے عمل سے دو بار گزر چکی۔ استبراء کے علاوہ دوسری وجہ اللہ کے حکم کی پابندی بھی ہے کیونکہ اس نے تین قروء تک رکنے کا حکم دیا ہے۔ (کتاب رسالہ، امام شافعی)

قروء سے مراد حیض ہونے میں سلف وخلف فقہاء کے اقوال کا بیان

دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس سے مراد تین حیض ہیں، اور جب تک تیسرے حیض سے پاک نہ ہولے تب تک وہ عدت ہی میں ہے۔ بعض نے غسل کر لینے تک کہا ہے اور اس کی کم سے کم مدت تینتیس دن اور ایک لحظہ ہے اس کی دلیل میں ایک تو حضرت عمر فاروق کا یہ فیصلہ ہے کہ ان کے پاس ایک مطلقہ عورت آئی اور کہا کہ میرے خاوند نے مجھے ایک یا دو طلاقیں دی تھیں پھر وہ میرے پاس اس وقت آیا جبکہ اپنے کپڑے اتار کر دروازہ بند کیے ہوئے تھی (یعنی تیسرے حیض سے نہانے کی تیاری میں تھی تو فرمائے کیا حکم ہے یعنی رجوع ہو جائے گا یا نہیں؟) آپ نے فرمایا میرا خیال تو یہی ہے رجوع ہو گیا۔

حضرت عبداللہ بن مسعود نے اس کی تائید کی۔ حضرت صدیق اکبر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت ابو درداء، حضرت عبادہ بن صامت، حضرت انس بن مالک، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت معاذ، حضرت ابی بن کعب، حضرت ابوموسیٰ اشعری، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے بھی یہی مروی ہے۔ سعید بن میسب، علقمہ، اسود، ابراہیم، مجاہد، عطاء، طاؤس، سعید بن جبیر، عکرمہ، محمد بن سیرین، حسن، قتادہ، شعبی، ربیع، مقاتل بن حیات، سدی، مکحول، ضحاک، عطاء خراسانی بھی یہی فرماتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام احمد سے بھی زیادہ صحیح روایت میں یہی مروی ہے آپ فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بڑے بڑے صحابہ کرام سے یہی مروی ہے۔ ثوری، اوزاعی، ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ، حسن بن صالح، ابوعبید اور اسحٰق بن راہویہ کا قول بھی یہی ہے۔ ایک حدیث میں بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ بن ابی جیش سے فرمایا تھا نماز کو اقراء کے دنوں میں چھوڑ دو۔ پس معلوم ہوا کہ قروء سے مراد حیض ہے لیکن اس حدیث کا ایک راوی منذر مجہول ہے جو مشہور نہیں۔ ہاں ابن حبان اسے ثقہ بتاتے ہیں۔

امام ابن جریر فرماتے ہیں لغت کے اعتبار قرء کہتے ہیں ہر اس چیز کے آنے اور جانے کے وقت کو جس کے آنے جانے کا وقت مقرر ہو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس لفظ کے دونوں معنی ہیں حیض کے بھی اور طہر کے بھی اور بعض اصولی حضرات کا یہی مسلک ہے۔

اصمعی بھی فرماتے ہیں کہ قرء کہتے ہیں وقت کو ابو عمر بن علاء کہتے ہیں عرب میں حیض کو اور طہر کو دونوں کو قرء کہتے ہیں۔ ابو عمر بن عبدالبر کا قول ہے کہ زبان عرب کے ماہر اور فقہاء کا اس میں اختلاف ہی نہیں کہ طہر اور حیض دونوں کے معنی قرء کے ہیں۔

بحث تقسيم العام إلى قسمين

﴿یہ بحث عام کی اقسام کے بیان میں ہے﴾

حق مہر کا تقدیر شرعی میں خاص ہونے کا بیان

(قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم) خاص في التقدير الشرعي فلا يترك العمل به باعتبار انه عقد مالي فيعتبر بالعقود المالية فيكون تقدير المال فيه موكولا إلى رأى الزوجين كما ذكره الشافعي وفرع على هذا أن التخلي لنفل العبادة أفضل من الاشتغال بالنكاح وأباح إبطاله بالطلاق كيف ما شاء الزوج من جمع وتفريق وأباح إرسال الثلاث جملة واحدة وجعل عقد النكاح قابلا للفسخ بالخلع وكذلك قوله تعالىٰ (حتى تنكح زوجا غيره) خاص في وجود النكاح من المرأة فلا يترك العمل به بما روى عن النبي عليه السلام،

ترجمہ

قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم تقدیر شرعی کے معنی میں خاص ہے لہٰذا اس پر عمل ترک نہیں کیا جائے گا اس قیاس کی وجہ سے کہ نکاح عقد مالی ہے لہٰذا اس کو عقود مالیہ پر قیاس کیا جائیگا اور اس میں مال کی تقدیر زوجین کی رائے پر سپرد ہوگی جس طرح کہ اس کو امام شافعی نے ذکر کیا ہے امام شافعی نے اسی پر یہ تفریع پیش کی ہے کہ نفلی عبادت کے لیے وقت فارغ کرنا نکاح کے ساتھ مشغول ہونے کی بہ نسبت افضل ہے اور امام شافعی نے نکاح کے ابطال کو طلاق کے ذریعے مباح قرار دیا ہے شوہر جس طرح چاہے ایک ہی ساتھ طلاق دیکر یا متفرق طریقہ سے طلاق دے کر اور ایک لفظ سے تین طلاقیں دینے کو مباح قرار کو دیا ہے اور خلع کے ذریعے نکاح کو قابل فسخ قرار دیا ہے اور اسی طرح اللہ کا فرمان حتى تنكح زوجا غيره عورت کی طرف سے نکاح کے پائے جانے میں خاص ہے لہٰذا اس پر اس حدیث کی وجہ سے عمل متروک نہ ہوگا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے۔

مہر کی کم از کم مقدار دس دراہم ہے

فقہاء احناف کے نزدیک مہر ایک خاص شرعی حکم کے تحت واجب ہوا ہے۔ لہٰذا اس کا وجوب ہی تقدیر شرعی میں خاص ہونے کا تقاضہ کرنے والا ہے۔

مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں: ہر وہ چیز جو سودے میں قیمت بن سکتی ہے وہ عورت کا مہر بھی بن سکتی ہے کیونکہ مہر عورت کا حق ہے لہٰذا اس کا تعین بھی عورت کے سپرد ہوگا۔ ہماری دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے: "دس درہم سے کم مہر نہیں ہوگا"۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے: یہ شریعت کا حق ہے جو واجب کیا گیا ہے تا کہ اس محل کے عزت واحترام کو

واضح کیا جاسکے۔ لہٰذا اس کا اندازہ اس چیز کے مطابق ہوگا جو صاحب حیثیت ہو اور وہ کم از کم دس (درہم) ہے اور اس کا استدلال (یا قیاس) چوری کے نصاب پر کیا جائے گا۔

مہر کی مقدار میں مذاہب اربعہ

عاصم بن عبداللہ سے روایت ہے کہ میں نے عبداللہ بن عامر بن ربیعہ سے ان کے والد کے حوالے سے سنا کہ قبیلہ بنو فزارہ کی ایک عورت نے دو جوتیاں مہر مقرر کر کے نکاح کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے پوچھا کیا تم جوتیوں کے بدلے میں اپنی جان و مال دینے پر راضی ہو، اس نے عرض کیا ہاں پس آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو اجازت دے دی۔ اس باب میں حضرت عمر، ابو ہریرہ، سہل بن سعد، ابو سعید، انس، عائشہ، جابر اور ابو حدرد اسلمی سے بھی روایت ہے عامر بن ربیعہ کی حدیث حسن صحیح ہے مہر کے مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے بعض علماء کہتے ہیں کہ مہر کی کوئی مقدار متعین نہیں لہٰذا زوجین جس پر متفق ہو جائیں وہی مہر ہے۔ سفیان، ثوری، شافعی، احمد، اسحاق کا یہی قول ہے امام مالک فرماتے ہیں کہ مہر چار دینار سے کم نہیں۔ بعض (فقہاء احناف) اہل کوفہ فرماتے ہیں کہ مہر دس درہم سے کم نہیں ہوتا۔ (جامع ترمذی، ج۱، رقم الحدیث ۱۱۱۳)

نہ تو شریعت نے مہر کے لئے کسی خاص مقدار کو متعین کر کے اسے واجب قرار دیا ہے اور نہ اس کی زیادہ سے زیادہ کوئی حد مقرر کی گئی ہے بلکہ اسے شوہر کی حیثیت و استطاعت پر موقوف رکھا ہے کہ جو شخص جس قدر مہر دینے کی استطاعت رکھتا ہو اسی قدر مقرر کرے البتہ مہر کی کم سے کم ایک حد ضرور مقرر کی گئی ہے تاکہ کوئی شخص اس سے کم مہر نہ باندھے۔

چنانچہ حنفیہ کے مسلک میں مہر کی کم سے کم مقدار دس درہم (۶۲ء30 گرام چاندی) ہے اگر کسی شخص نے اتنا مہر باندھا جو دس درہم یعنی (۶۲ء۳۰ گرام چاندی) کی قیمت سے کم ہو تو مہر صحیح نہیں ہوگا۔

حضرت امام مالک کے نزدیک کم سے کم مہر کی آخری حد چوتھائی دینار ہے اور حضرت امام شافعی و حضرت امام احمد یہ فرماتے ہیں کہ جو بھی چیز ثمن یعنی قیمت ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو اس کا مہر باندھنا جائز ہے۔

لازمات واجبیہ میں نصاب متعین ہوتا ہے قاعدہ فقہیہ

وہ تمام فرائض اور واجبات جو مکلفین پر لازم ہوتے ہیں ان کا نصاب متعین ہوتا ہے

اس کا ثبوت یہ ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: چالیسواں حصہ ادا کرو، ہر چالیس درہم پر ایک درہم، اور تم پر اس وقت تک زکوٰۃ نہیں جب تک دو سو درہم نہ جائیں اور جب دو سو درہم ہو جائیں تو اس میں سے پانچ درہم ادا کرو، اور جو مقدار زائد ہو اس کو اسی حساب سے ادا کرو۔ (سنن ابوداؤد ج۱ ص۲۲۰ مجتبائی پاکستان لاہور)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صدقات فرائضیہ یا واجبیہ میں نصاب کا تعین شریعت کی طرف سے ہو چکا ہے۔ لہٰذا احادیث میں مختلف اجناس سے مختلف نصاب کا تعین کیا گیا ہے۔



فطرانے کا نصاب کے تعین کا بیان

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے سبب سے مسلمانوں پر ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو صدقہ فطر مقرر کیا، خواہ آزاد ہو یا غلام، مرد ہو یا عورت۔ (مسلم ج۱ ص۳۱۷ قدیمی کتب خانہ کراچی)

حق مہر کی تعیین کا بیان

حق مہر شریعت اسلامیہ کے مطابق واجب ہے کیونکہ یہ حق شرعی ہے اور اسکی مقدار کم از کم دس دراہم ہے کیونکہ حدیث مبارکہ ہے کہ کہ مہر دس سے کم نہیں۔ (ہدایہ اولین ج۲ ص۳۰۴ مجتبائے دہلی)

ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرنے کا بیان

ط أی ما امرآة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل ويتفرع منه الخلاف في حل الوطء ولزوم المهر والنفقة والسكنى ووقوع الطلاق والنكاح بعد الطلقات الثلاث على ما ذهب إليه قدماء أصحابه بخلاف ما اختاره المتأخرون منهم ،

ترجمہ

جس عورت نے اپنی ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے اور اسی سے اختلاف متفرع ہوگا وطی کے حلال ہونے میں مہر نفقہ اور سکنی کے لازم ہونے میں طلاق کے واقع ہونے میں اور تین طلاقوں کے بعد نکاح کے حلال ہونے میں متقدمین شوافع کے مذہب کے مطابق برخلاف اس کے جس کو متاخرین شوافع نے اختیار کیا ہے۔

اجازت ولی کے بغیر نکاح میں مذاہب اربعہ

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ولی کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں ہوسکتا۔ (سنن ابوداؤد جلد دو حدیث نمبر ۴۰۸)

حنفیہ کے نزدیک اس حدیث کا تعلق نابالغہ اور غیر عاقلہ سے ہے یعنی کمسن لڑکی اور دیوانی کا نکاح اس کے ولی کی اجازت کے بغیر نہیں ہوتا جب کہ حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد نے حدیث کے ظاہری الفاظ پر عمل کیا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ نکاح اسی وقت صحیح ہوتا ہے جب کہ ولی عقد کرے اور عورتوں کی عبارت کے ساتھ نکاح منعقد نہیں ہوتا عورت خواہ اصیلہ ہو یا وکیلہ ہو۔

علامہ سیوطی کہتے ہیں کہ اس حدیث کو نابالغہ اور غیر عاقلہ پر محمول نہ ماننے بلکہ رکھنے کی صورت میں) جمہور علماء نے نفی صحت پر اور امام ابوحنیفہ نے نفی کمال پر محمول کیا ہے۔

اور حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس عورت نے اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کیا تو اس کا نکاح باطل ہے اس کا نکاح باطل ہے، اس کا نکاح باطل ہے، پھر اگر شوہر نے اس کے ساتھ مجامعت کی تو وہ مہر کی حق دار ہوگی کیونکہ شوہر نے اس کی شرم گاہ سے فائدہ اٹھایا ہے اور اگر کسی عورت کے ولی باہم اختلاف کریں تو جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی بادشاہ ہے (احمد ترمذی)

اس کا نکاح باطل ہے، یہ الفاظ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین بار ارشاد فرما کر گویا ولی کی اجازت کے بغیر ہونیوالے نکاح پر متنبہ کیا اور اس بات کی تاکید فرمائی کہ نکاح کے معاملہ میں ولی کی اجازت و مرضی کو بنیادی درجہ حاصل ہونا چاہئے، اس طرح یہ حدیث اور اسی مضمون کی دوسری حدیثیں ارشاد گرامی (الايم احق بنفسها من وليها) (ایم کا نکاح نہ کیا جائے جب تک کہ اس کا حکم حاصل نہ کر لیا جائے) کے معارض و برعکس ہیں اسلئے حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کی تاویل یہ کی جاتی ہے کہ یہاں مراد یہ ہے کہ جو عورت ولی کی اجازت کے بغیر کفو سے نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل ہے یا یہ کہ جو کمسن لڑکی یا لونڈی اور یا مکاتبہ اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گی تو اس کا نکاح باطل ہوگا۔

بیوہ، بالغہ کے نکاح میں رضامندی کا حکم شرعی

حضرت ابوہریرہ کہتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایم (یعنی بیوہ بالغہ) کا نکاح نہ کیا جائے جب تک کہ اس کی اجازت حاصل نہ کر لی جائے اسی طرح کنواری عورت (یعنی کنواری بالغہ) کا نکاح نہ کیا جائے جب تک کہ اس کی اجازت حاصل نہ کر لی جائے یہ سن کر صحابہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کنواری عورت کی اجازت کیسے حاصل ہوگی (کیونکہ کنواری عورت تو بہت شرم و حیا کرتی ہے) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس طرح کہ وہ چپکی رہے یعنی کوئی کنواری عورت اپنے نکاح کی اجات مانگے جانے پر اگر بسبب شرم و حیا زبان سے ہاں نہ کرے بلکہ خاموش رہے تو اس کی یہ خاموشی بھی اس کی اجازت سمجھی جائے گی (بخاری و مسلم)

ایم اس عورت کو کہتے ہیں جس کا خاوند نہ ہو خواہ وہ باکرہ ہو (پہلے کبھی اس کی شادی نہ ہوئی ہو) خواہ ثیب ہو کہ پہلے اس کی شادی ہو چکی ہو اور پھر یا تو اس کا خاوند مر گیا ہو یا اس نے طلاق دے دی ہو) لیکن یہاں ایم سے مراد ثیب بالغہ ہے یعنی وہ عورت جو بالغہ ہو اور اس کا پہلا شوہر یا تو مر گیا ہو یا اس نے طلاق دے دی ہو۔

عورت سے اس کے نکاح کی اجازت حاصل کرنے کے سلسلے میں حدیث نے باکرہ کنواری اور ثیب بیوہ کا ذکر اس فرق کے ساتھ کیا ہے کہ ثیب کے بارے میں تو یہ فرمایا گیا کہ جب تک اس کا حکم حاصل نہ کر لیا جائے اور باکرہ کے بارے میں یہ الفاظ ہیں کہ جب تک کہ اس کی اجازت حاصل نہ کر لی جائے لہٰذا حکم اور اجازت کا یہ فرق اس لئے ظاہر کیا گیا ہے کہ ثیب یعنی بیوہ عورت اپنے نکاح کے سلسلہ میں زیادہ شرم و حیا نہیں کرتی بلکہ وہ خود کھلے الفاظ میں اپنے نکاح کا حکم کرتی ہے یا کم سے کم صریح اشارات کے ذریعہ اپنی خواہش کا از خود اظہار کر دیتی ہے اور اس بارے میں کوئی خاص جھجک نہیں ہوتی اس کے برخلاف باکرہ یعنی کنواری عورت

چونکہ بہت زیادہ شرم و حیا کرتی ہے اس لئے وہ نہ تو کھلے الفاظ میں اپنے نکاح کا حکم کرتی ہے اور نہ صریح اشارات کے ذریعہ ہی اپنی خواہش کا اظہار کرتی ہے ہاں جب اس کے نکاح کی اجازت اس سے لی جائے تو وہ اپنی رضامندی و اجازت دیتی ہے بلکہ زیادہ تر تو یہ ہوتا ہے کہ طلب اجازت کے وقت وہ زبان سے اجازت دینا بھی شرم کے خلاف سمجھتی ہے اور اپنی خاموشی و سکوت کے ذریعہ ہی اپنی رضامندی کا اظہار کر دیتی ہے۔

اس حدیث سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے حکم یا اجازت کے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا لیکن فقہاء کے یہاں اس بارے میں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ تمام عورتوں کی چار قسمیں ہیں اول ثیب بالغہ یعنی وہ بیوہ عورت جو بالغ ہو ایسی عورت کے بارے متفقہ طور پر تمام علماء کا قول یہ ہے کہ اس کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر کرنا جائز نہیں ہے بشرطیکہ وہ عاقلہ ہو یعنی دیوانی نہ ہو اگر عاقلہ نہ ہوگی تو ولی کی اجازت سے اس کا نکاح ہو جائے گا۔

دوم باکرہ صغیرہ یعنی وہ کنواری لڑکی جو نابالغ ہو، اس کے بارے میں بھی تمام علماء کا متفقہ طور پر یہ قول ہے کہ اس کے نکاح کے لئے اس کی اجازت کی ضرورت نہیں بلکہ اس کا ولی اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر سکتا ہے۔

سوم ثیب صغیرہ یعنی وہ بیوہ جو بالغ نہ ہو اس کے بارے میں حنفی علماء کا تو یہ قول ہے کہ اس کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر ہو سکتا ہے لیکن شافعی علماء کہتے ہیں کہ اس کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔

چہارم باکرہ بالغہ یعنی وہ کنواری جو بالغہ ہو، اس کے بارے میں حنفی علماء تو یہ کہتے ہیں کہ اس کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں لیکن شافعی علماء کے نزدیک جائز ہے۔

گویا تفصیل سے یہ بات واضح ہوئی کہ حنفی علماء کے نزدیک ولایت کا مدار صغر پر ہے یعنی ان کے نزدیک ولی کو عورت کی اجازت کے بغیر نکاح کر دینے کا حق اسی صورت میں حاصل ہوگا جب کہ وہ کمسن یعنی نابالغ ہو خواہ وہ باکرہ کنواری ہو یا ثیب بیوہ ہو جب کہ شافعی علماء کے نزدیک ولایت کا مدار بکارت پر ہے یعنی ان کے نزدیک ولی کو عورت کی اجازت کے بغیر نکاح کر دینے کا حق اس صورت میں حاصل ہوگا جب کہ وہ باکرہ ہو خواہ بالغ ہو یا نابالغ ہو۔ لہٰذا یہ حدیث حنفیہ کے نزدیک بالغہ پر محمول ہے خواہ وہ ثیب ہو یا باکرہ ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی حدیث (ولا تنكح البكر حتى تستاذن) (کنواری عورت کا نکاح نہ کیا جائے جب تک کہ اس کی اجازت حاصل نہ کر لی جائے) شوافع کے قول کے خلاف ایک واضح دلیل ہے۔

عام کی دو اقسام کا بیان

وأما العام فنوعان عام خص عنه البعض وعام لم يخص عنه شيء فهو بمنزلة الخاص في حق لزوم العمل به لا محالة وعلى هذا قلنا إذا قطع يد السارق بعدما هلك المسروق عنده لا يجب عليه الضمان لأن القطع جزاء جميع ما

اکتسبه،

ترجمہ

اور بہر حال عام کی دو قسمیں ہیں ایک وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو اور ایک وہ عام جس سے کوئی فرد خاص نہ کیا گیا ہو سو وہ خاص کے مرتبہ میں ہے یقینی طور سے اس پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب چور کے پاس مال مسروق ہلاک ہونے کے بعد چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ قطع ید چور کے تمام جرائم کی سزا ہے

عام مخصوص کا بیان

عام کے حکم میں سے ایک یا کچھ افراد کو خارج کر دیا جائے تو اسے عامِ مخصوص کہتے ہیں۔ جیسے اگر کہا جائے "اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اھل الذمة

یعنی تمام مشرکین کو قتل کر دو سوائے ذمیوں کے "تو پہلے قتل کا حکم عام تھا یعنی تمام مشرکین کو قتل کرنے کا حکم تھا پھر بعد میں ذمیوں کو اس حکمِ عام سے خارج کر دیا گیا۔ لہٰذا اب ذمیوں کو خارج کر کے جتنے بھی مشرکین بچے وہ "عامِ مخصوص" کہلائیں گے۔

عام مخصوص کا حکم

اس میں موجود بقیہ افراد کے حکم پر عمل کرنا واجب ہے لیکن ان افراد میں بھی تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے لہٰذا جب بقیہ افراد کی تخصیص پر کوئی دلیل قائم ہو جائے تو ان کو بھی تخصیص کے ذریعے عام کے حکم سے خارج کرنا جائز ہے اور اس کی تخصیص خبرِ واحد اور قیاس سے کی جا سکتی ہے حتیٰ کہ یہ تخصیص اس وقت تک درست ہے جب تک کہ عام میں کم از کم تین افراد نہ رہ جائیں اور اس کے بعد مزید تخصیص کی ہرگز گنجائش نہیں لہٰذا اب بلا احتمال اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

عام غیر مخصوص کا بیان

عام کے حکم سے اگر کسی فرد کو بھی خارج نہ کیا جائے تو اسے "عامِ غیر مخصوص" کہتے ہیں۔ جیسے اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ، اب قرآن میں سے جتنا تم پر آسان ہو اتنا پڑھو۔" (المزمل ۰) اس آیت مبارکہ میں لفظ "ما" عام ہے اور اس کے حکم یعنی قراءت سے کسی فرد (آیت یا سورت) کو خاص نہیں کیا گیا، مطلب یہ ہے کہ قرآن پاک کے کسی بھی مقام سے جتنا چاہو نماز میں تلاوت کرو۔

عامِ غیر مخصوص کا حکم خاص کی طرح ہے۔

بحث عموم كلمة ما

﴿یہ بحث کلمہ ما عام ہے﴾

کلمہ ما کے تحت عموم کے شامل ہونے کا بیان

إن كلمة ما عامة تتناول جميع ما وجد من السارق وبتقدير إيجاب الضمان يكون الجزاء هو المجموع ولا يترك العمل بالقياس على الغصب والدليل على أن كلمة ما عامة ما ذكره محمد إذا قال المولى لجاريتهج فولدت غلاما وجارية لا تعتق وبمثله نقول في قوله تعالىٰ (فاقرؤوا ما تيسر منّ القرآن)فإنه عام في جميع ما تيسر من القرآن ومن ضرورته عدم توقف الجواز على قراء ة الفاتحة وجاء في الخبر انه قال لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فعملنا بهما على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بأن نحمل الخبر على نفي الكمال حتى يكون مطلق القراء ة فرضا بحكم الكتاب وقراءة الفاتحة واجبة بحكم الخبر وقلنا كذلك في قوله تعالىٰ (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه)أنه يوجب حرمة متروك التسمية عامدا وجاء في الخبر أنه عليه السلام سئل عن متروك التسمية عامدا فقال ،

ترجمہ

جو چور کے تمام جرموں کو شامل ہے اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں قطع ید اور ضمان کا مجموعہ ہوگی اور غصب پر قیاس کر کے اس پر عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا اور اس کی دلیل کہ کلمہ ما عام ہے وہ ہے جس کو امام محمد علیہ الرحمہ نے روایت کیا ہے جب مولی نے اپنی باندی سے ان کان ما فی بطنك غلاما فانت حرة کہا باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں جنم دیا تو باندی آزاد نہ ہوگی اور ہم اسی کے مثل باری تعالیٰ کا قول فا قروء ما تیسر من القرآن میں کہتے ہیں کیونکہ کلمہ ما قرآن کے اس حصہ کو عام ہے جو آسان ہو اور اس کے لیے لازم ہے جواز صلوۃ قراۃ فاتحہ پر موقوف نہ ہو اور حدیث میں آیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز نہ ہوگی پس ہم نے ان دونوں طریقہ پر عمل کیا ہے کہ اس سے حکم کتاب متغیر نہ ہو بایں طور ہم خبر کو نفی کمال پر محمول کریں گے یہاں تک کہ حکم کتاب سے مطلق قراءت فرض ہوگی اور حکم خبر سے فاتحہ کی قراءت واجب ہوگی اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ میں ہم نے کہا یہ قول متروک التسمیہ عامدا کی حرمت کو ثابت کرتا ہے حالانکہ

حدیث میں آیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے متروک التسمیہ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

مال کی موجودگی میں دوبارہ قطع ید نہ ہونے کا بیان

اصول شاشی کے متن میں بیان کردہ اسی تفریع کے مشابہ ایک دوسری صورت بھی ہے جس کو اسی اصول کے مطابق صاحب ہدایہ نے حسب ذیل تفریع بیان کی ہے۔

اور جب کسی شخص نے کوئی سامان چرایا اور اس چوری میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تھا اس کے بعد وہ مال مالک کو واپس کر دیا گیا ہے۔اس کے بعد چوری دوبارہ وہی مال پھر چوری کر لیا اور وہ مال اسی حالت میں موجود بھی ہے تو اب چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

حضرت امام ابو یوسف علیہ الرحمہ سے ایک روایت اسی طرح ہے اور امام شافعی علیہ الرحمہ کا قول بھی اسی طرح ہے۔کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر چور دوبارہ چوری کرے تو اس کے ہاتھ کاٹ دو۔اور اس ارشاد گرامی میں کوئی تفصیل ذکر نہیں ہوئی ہے پس دوسری جنایت پہلی کی طرح کامل ہے۔بلکہ تقدم کے سزا کے اعتبار سے پہلی سے زیادہ بری ہے اور یہ اسی طرح ہو جائے گا کہ جب مالک نے چور کو کوئی سامان فروخت کر دیا اور اس کے بعد مالک نے اس سے وہ سامان خرید لیا اور اس کے بعد اس چور نے وہ سامان چور کر لیا ہو۔ہماری دلیل یہ ہے کہ قطع ید نے عصمت کے مقام کو ساقط کر دیا ہے جس طرح بعد میں ان شاء اللہ معلوم ہو جائے گا۔

مالک کی طرف مال واپس کرنے کے سبب اگرچہ عصمت واپس لوٹنے والی ہے مگر محل،ملکیت،قیام موجب قطع کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ کہیں گے کہ سقوط عصمت کا شبہ برقرار ہے بہ خلاف اس صورت کے جس کو امام ابو یوسف علیہ الرحمہ نے بیان کیا ہے۔کیونکہ تبدیل سبب کے سبب ملکیت تبدیل ہو جاتی ہے۔اور یہ بھی دلیل ہے کہ چور کا دوبارہ چوری کرنا شاذ و ناز ہے۔

اس لئے کہ وہ زجر کی مشقت کو برداشت کر چکا ہے پس اس پر حد قائم کرنا مقصد سے خالی ہوگا جبکہ مقصد جنایت کو کم کرنا ہے یہ اسی طرح ہو جائے گا جس طرح محدود فی القذف والے نے دوبارہ پہلے مقذوف پر تہمت لگائی۔

فرمایا: اور جب چوری شدہ مال اپنی اصلی حالت سے بدل گیا ہے یعنی وہ سوت تھا اس کو کسی نے چوری کر لیا اور چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا اور وہ مالک کو واپس کر دیا اس کے بعد مالک نے کپڑے کی بُنائی کرا لی اس کے بعد اس کو اسی چور نے چوری کر لیا تو اب اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ عین بدل چکا ہے۔پس سوت کو غصب کرنے والا بننے کے سبب اس کا مالک ہو جائے گا اور ہر مسئلہ میں تبدیل کا یہی قانون ہے۔(قاعدہ فقہیہ) اور جب محل بدل چکا ہے تو محل کے متحد ہونے اور اسی محل میں قطع ید کے پائے جانے کے سبب شبہ ختم ہو چکا ہے پس دوبارہ قطع ید واجب ہو جائے گا۔(ہدایہ اولین،کتاب سرقہ،بیروت)

سبب ملکیت کی تبدیلی ذات میں تبدیلی کو واجب کرتی ہے،قاعدہ

تبدل الملك يوجب تبدلا في العين ۔(نور الانوار)

سبب ملکیت کی تبدیلی ذات میں تبدیلی کو واجب کرتی ہے۔اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر کسی چیز کے سبب ملکیت میں تبدیلی آ جائے یعنی وہ سبب جس کی وجہ سے ملکیت تھی وہ سبب بھی تبدیل ہو جائے تو اسکی وجہ سے اس کی ذات میں تبدیلی ہو جائے گی اور حکم بھی تبدیل ہو جائے گا۔اس کا ثبوت یہ ہے۔حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو کچھ گوشت صدقہ دیا گیا تھا انہوں نے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدیہ کیا،آپ نے فرمایا: یہ گوشت بریرہ کیلئے صدقہ تھا اور ہمارے لئے ہدیہ ہے۔(صحیح مسلم ج ١ ص ٣٤٥،قدیمی کتب خانہ کراچی)

کیونکہ جب تم نے اسے حاصل کیا تو وہ تمہارے لئے صدقہ تھا اور جب تمہاری ملکیت میں آ گیا اور پھر تم نے ہمیں دیا تو وہ ہمارے لئے ہدیہ ہوگا کیونکہ ملکیت کی تبدیلی عین یعنی ذات میں تبدیلی کو واجب کرتی ہے۔(نور الانوار)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی بیٹا باپ کا حق ادا نہیں کر سکتا مگر یہ کہ وہ اپنے باپ کو کسی کا غلام دیکھے اور پھر اسے خرید کر آزاد کر دے۔(مسلم ج ١ ص ٤٩٥ قدیمی کتب خانہ کراچی)

فقہاء احناف فرماتے ہیں کہ ہر ذی رحم محرم جب ملکیت میں آئے گا تو وہ آزاد ہو جائے گا اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بالعموم فرمایا: جو شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو گیا تو وہ آزاد ہے۔(سنن ابن ماجہ،ج ١ ص ١٨١،قدیمی کتب خانہ کراچی)(ہدایہ اخیرین ج ٤ ص ٤٤٩،مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر)

ذی رحم محرم پر ملکیت حاصل ہونے پر وہ سبب جو عام غلاموں میں ہوتا ہے وہ تبدیل ہو گیا کیونکہ سبب غلامیت سے زیادہ قوی سبب ذی رحم محرم ہونا ہے اور قوی سبب کے ہوتے ہوئے ضعیف سبب ساقط ہو جاتا ہے۔اس لئے وہ لوگ جو ذی رحم محرم ہوں گے وہ اپنے رشتہ دار کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو جائیں گے۔

عامِ غیر مخصوص کا بیان

عام کے حکم سے اگر کسی فرد کو بھی خارج نہ کیا جائے تو اسے "عامِ غیر مخصوص" کہتے ہیں۔جیسے اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا۔فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ،

تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے لہٰذا جب بقیہ افراد کی تخصیص پر کوئی دلیل قائم ہو جائے تو ان کو بھی تخصیص کے ذریعے عام کے حکم سے خارج کرنا جائز ہے اور اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے کی جا سکتی ہے حتی کہ یہ تخصیص اس وقت تک درست ہے جب تک کہ عام میں کم از کم تین افراد نہ رہ جائیں اور اس کے بعد مزید تخصیص کی ہرگز گنجائش نہیں لہٰذا اب بلا احتمال اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

اب قرآن میں سے جتنا تم پر آسان ہو اتنا پڑھو۔" (المزمل ۰) اس آیت مبارکہ میں لفظ "ما" عام ہے اور اس کے حکم یعنی قراءت سے کسی فرد (آیت یا سورت) کو خاص نہیں کیا گیا،مطلب یہ ہے کہ قرآن پاک کے کسی بھی مقام سے جتنا چاہو نماز میں تلاوت کرو۔تو عامِ غیر مخصوص کا حکم خاص کی طرح ہے۔

دونوں اصل کے اعتبار سے عموم کے لئے ہیں لیکن خصوص کا بھی احتمال رکھتے ہیں اور وجہ فرق یہ ہے کہ "مَنْ" ذوی العقول کیلئے مستعمل ہے لیکن کسی قرینہ کی بناء پر کبھی غیر ذوی العقول کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ جبکہ "ما کا معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی "ما" غیر ذوی العقول کیلئے مستعمل ہے لیکن کسی قرینہ کی بناء پر کبھی ذوی العقول کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے۔

نماز میں سورت فاتحہ کے وجوب کا بیان

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ راوی ہیں کہ آقائے نامدار صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جس آدمی نے سورت فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی۔ (صحیح البخاری، مسلم، مشکوۃ شریف جلد اولحدیث نمبر 787)

اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں اس آدمی کی نماز نہیں ہوتی جو سورت فاتحہ اور اس کے بعد قرآن سے کچھ نہ پڑھے۔

صحیح مسلم کی آخری روایت کا مطلب یہ ہے کہ نماز میں سورت فاتحہ کے ساتھ قرآن کی کوئی اور سورت یا اور کچھ آیتیں پڑھنا بھی ضروری ہے۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں سورت فاتحہ پڑھنا فرض ہے اگر کوئی آدمی سورت فاتحہ نہ پڑھے تو اس کی نماز نہیں ہوگی۔

چنانچہ اسی حدیث سے امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ نے اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہ استدلال کیا ہے کہ نماز میں سورت فاتحہ پڑھنا فرض ہے کیونکہ حدیث نے صراحت کے ساتھ ایسے آدمی کی نماز کی نفی کی ہے جس نے نماز میں سورت فاتحہ نہیں پڑھی۔

حضرت امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک نماز میں سورت فاتحہ پڑھنا فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے۔ اس حدیث کے بارے میں امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں نفی کمال مراد ہے یعنی سورت فاتحہ کے نماز ادا تو ہو جاتی ہے مگر مکمل طور پر ادا نہیں ہوتی۔ اس کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے آیت (فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ) 73۔ المزمل 20) (یعنی قران میں سے جو پڑھنا آسان ہو وہ پڑھو، اس سے معلوم ہوا کہ نماز میں سورت فاتحہ پڑھنا فرض نہیں بلکہ مطلق قرآن کی کوئی بھی سورت یا آیتیں پڑھنا فرض ہے۔ اس کے علاوہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایک اعرابی کی نماز کے سلسلے میں یہ تعلیم فرمائی تھی کہ **فاقرؤ ماتیسر معك من القران** (یعنی تمہارے لئے قرآن میں سے جو کچھ پڑھنا آسان ہو وہ پڑھو) بہر حال۔ حنفیہ مسلک کے مطابق نماز میں فرض کہ جس کے بغیر نماز ادا نہیں ہوتی قرآن کی ایک آیت یا تین آیتوں کا پڑھنا ہے خواہ سورت فاتحہ ہو یا دوسری کوئی سورت اور سورت فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے اس کے بغیر نماز ناقص ادا ہوتی ہے۔

ذبیحہ پر تسمیہ کو ناسیا ترک کرنے کا بیان

(کلوہ فان تسمیة اللہ تعالیٰ فی قلب کل امریء مسلم) فلا یمکن التوفیق بینهما لأنه لو ثبت

الحل بترکها عامدا لثبت الحل بترکها ناسیا فحینئذ یرتفع حکم الکتاب فیترك الخبر،

ترجمہ

اسے کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان کے دل میں اللہ کا نام ہے پس ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہوگی کیونکہ اگر ترک تسمیہ عامدا کی صورت میں ذبیحہ کی حلت ثابت ہوگی تو اس حدیث سے ترک تسمیہ ناسیا کی صورت میں ذبیحہ کی حلت بدرجہ اولی ثابت ہوگی پس اس وقت حکم کتاب مرتفع ہو جائے گا لہذا خبر کو ترک کر دیا جائے گا۔

ترک تسمیہ میں سہو کی صورت حلت وحرمت پر اختلاف ائمہ اربعہ

فقہاء شوافع لکھتے ہیں کہ مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے اس نے اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو کیونکہ اگر وہ لیتا تو اللہ کا نام ہی لیتا۔ اس کی مضبوطی دار قطنی کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا جب مسلمان ذبح کرے اور اللہ کا نام نہ ذکر کرے تو کھا لیا کرو کیونکہ مسلمان اللہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔

اسی مذہب کی دلیل میں وہ حدیث بھی پیش ہو سکتی ہے جو پہلے بیان ہو چکی ہے کہ نومسلموں کے ذبیحہ کے کھانے کی جس میں دونوں احتمال تھے آپ نے اجازت دی تو اگر بسم اللہ کا کہنا شرط اور لازم ہوتا تو حضور تحقیق کرنے کا حکم دیتے، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر بسم اللہ کہنا بوقت ذبح بھول گیا ہے تو ذبیحہ پر عمداً بسم اللہ نہ کہی جائے وہ حرام ہے اسی لئے امام ابو یوسف اور مشائخ نے کہا ہے کہ اگر کوئی حاکم اسے بیچنے کا حکم بھی دے تو وہ حکم جاری نہیں ہو سکتا کیونکہ اجماع کے خلاف ہے۔

امام ابوجعفر بن جریر رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے بوقت ذبح بسم اللہ بھول کر نہ کہے جانے پر بھی ذبیحہ حرام کہا ہے انہوں نے اور دلائل سے اس حدیث کی بھی مخالفت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسلم کو اس کا نام ہی کافی ہے اگر وہ ذبح کے وقت اللہ کا نام ذکر کرنا بھول گیا تو اللہ کا نام لے اور کھالے۔

یہ حدیث بیہقی میں ہے لیکن اس کا مرفوع روایت کرنا خطا ہے اور یہ خطا معقل بن عبید اللہ خرزمی کی ہے، ہیں تو یہ صحیح مسلم کے راویوں میں سے مگر سعید بن منصور اور عبداللہ بن زبیر حمیری اسے عبداللہ بن عباس سے موقوف روایت کرتے ہیں۔ بقول امام بیہقی یہ روایت سب سے زیادہ صحیح ہے۔ شعبی اور محمد بن سیرین اس جانور کا کھانا مکروہ جانتے تھے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو گو بھول سے ہی رہ گیا ہو۔ ظاہر ہے کہ سلف کراہیت کا اطلاق حرمت پر کرتے تھے۔

ہاں یہ یاد رہے کہ امام ابن جریر کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ ان دو ایک قولوں کو کوئی چیز نہیں سمجھتے جو جمہور کے مخالف ہوں اور اسے اجماع شمار کرتے ہیں۔ واللہ الموفق۔ امام حسن بصری رحمتہ اللہ علیہ سے ایک شخص نے مسئلہ پوچھا کہ میرے پاس بہت سے پرند ذبح شدہ آئے ہیں ان سے بعض کے ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھی گئی ہے اور بعض پر بھول سے رہ گئی ہے اور سب غلط ملط ہو گئے ہیں آپ نے فتویٰ دیا کہ سب کھالو، پھر محمد بن سیرین سے یہی سوال ہوا تو آپ نے فرمایا جن پر اللہ کا نام ذکر نہیں کیا گیا انہیں نہ کھاؤ۔

اس تیسرے مذہب کی دلیل میں یہ حدیث بھی پیش کی جاتی ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے میری امت کی خطاء کو بھول کو اور جس کام پر زبردستی کی جائے اس کو معاف فرما دیا ہے لیکن اس میں ضعف ہے ایک حدیث میں ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا یا رسول اللہ بتایئے تو ہم میں سے کوئی شخص ذبح کرے اور بسم اللہ کہنا بھول جائے؟ آپ نے فرمایا اللہ کا نام ہر مسلمان کی زبان پر ہے (یعنی وہ حلال ہے) لیکن اس کی اسناد ضعیف ہے،

مردان بن سالم ابو عبداللہ شامی اس حدیث کا راوی ہے اور ان پر بہت سے ائمہ نے جرح کی ہے، واللہ اعلم، میں نے اس مسئلہ پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے اس میں تمام مذاہب اور ان کے دلائل وغیرہ تفصیل سے لکھے ہیں اور پوری بحث کی ہے، بظاہر دلیلوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ذبح کے وقت بسم اللہ کہنا ضروری ہے لیکن اگر کسی مسلمان کی زبان سے جلدی میں یا بھولے سے یا کسی اور وجہ سے نہ نکلے اور ذبح ہو گیا تو وہ حرام نہیں ہوتا۔

عام اہل علم تو کہتے ہیں کہ اس آیت کا کوئی حصہ منسوخ نہیں لیکن بعض حضرات کہتے ہیں اس میں اہل کتاب کے ذبیحہ کا استثناء کر لیا گیا ہے اور ان کا ذبح کیا ہوا حلال جانور کھا لینا ہمارے ہاں حلال ہے تو گو وہ اپنی اصطلاح میں اسے نسخ سے تعبیر کریں لیکن دراصل یہ ایک مخصوص صورت ہے پھر فرمایا کہ شیطان اپنے دلیوں کی طرف وحی کرتے ہیں حضرت عبداللہ بن عمر سے جب کہا گیا کہ مختار گمان کرتا ہے کہ اس کے پاس وحی آتی ہے تو آپ نے اسی آیت کی تلاوت فرما کر فرمایا وہ ٹھیک کہتا ہے۔ شیطان بھی اپنے دوستوں کی طرف وحی کرتے ہیں اور روایت میں ہے کہ اس وقت مختار حج کو آیا ہوا تھا۔ ابن عباس کے اس جواب سے کہ وہ سچا ہے اس شخص کو سخت تعجب ہوا اس وقت آپ نے تفصیل بیان فرمائی کہ ایک تو اللہ کی وحی جو آنحضرت کی طرف آئی اور ایک شیطانی وحی ہے جو شیطان کے دوستوں کی طرف آتی ہے۔ شیطانی وساوس کو لے کر لشکر شیطان اللہ والوں سے جھگڑتے ہیں۔ چنانچہ یہودیوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یہ کیا اندھیر ہے؟ کہ ہم اپنے ہاتھ سے مارا ہوا جانور تو کھالیں اور جسے اللہ مار دے یعنی اپنی موت آپ مر جائے اسے نہ کھائیں؟ اس پر یہ آیت اتری اور بیان فرمایا کہ وجہ حلت اللہ کے نام کا ذکر ہے لیکن ہے یہ قصہ غور طلب اولاً اس وجہ سے کہ یہودی از خود مرے ہوئے جانور کا کھانا حلال نہیں جانتے تھے دوسرے اس وجہ سے بھی کہ یہودی تو مدینے میں تھے اور یہ پوری سورت مکہ میں اتری ہے۔

تیسرے یہ کہ یہ حدیث ترمذی میں مروی تو ہے لیکن مرسل طبرانی میں ہے کہ اس حکم کے نازل ہونے کے بعد کہ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اسے کھالو اور جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اسے نہ کھاؤ تو اہل فارس نے قریشوں سے کہلوا بھیجا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ جھگڑیں اور کہیں کہ جسے تم اپنی چھری سے ذبح کرو وہ تو حلال اور جسے اللہ تعالیٰ سونے کی چھری سے خود ذبح کرے وہ حرام؟ یعنی میتہ از خود مرا ہوا جانور۔ اس پر یہ آیت اتری، پس شیاطین سے مراد فارسی ہیں اور ان کے اولیاء قریش ہیں اور بھی اس طرح کی بہت سی روایتیں کئی ایک سندوں سے مروی ہیں لیکن کسی میں بھی یہود کا ذکر نہیں پس صحیح یہی ہے کیونکہ آیت مکی ہے اور یہود مدینے میں تھے اور اس لئے بھی کہ یہودی خود مردار خوار نہ تھے۔ ابن عباس فرماتے ہیں جسے تم نے ذبح کیا یہ تو وہ ہے جس پر اللہ کا نام

لیا گیا اور جو از خود مر گیا وہ وہ ہے جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ (تفسیر ابن کثیر، انعام ۱۲۱)

وقت ذبح غیر خدا کا نام لینے کے سبب حرمت ذبیحہ پر مذاہب اربعہ

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر اہل کتاب میں سے کوئی شخص ذبح کے وقت مسیح کا نام لے تو اسکا کھانا حلال نہیں ہے۔ مالکیہ ذبیحہ کی حلت کے لیے شرط لگاتے ہیں کہ اس پر غیر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔

شافعیہ مسلمان کے ذبیحہ کے متعلق کہتے ہیں کہ اگر وہ جانور ذبح کرتے ہوئے اللہ کے ساتھ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لے لے اور اس سے اس کی نیت شرک کی ہو تو اسکا ذبیحہ حرام ہو جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نصرانی اگر ذبح کے وقت مسیح کا نام لے لے تو اسکا ذبیحہ حلال نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ مذاہب اربعہ اس کی حرمت پر متفق ہیں تو وہ کن علما کی اکثریت ہے جو اسے حلال قرار دیتی ہے؟

ترک تسمیہ بطور سہو کی صورت میں حلت پر فقہی اختلاف

. وہ مطلق حرام ہے جیسا کہ آیت و لا تاکلو الخ کے عموم سے واضح ہوتا ہے جو کہ تینوں شکلوں کو شامل ہے۔ مطلق حلال ہے۔ یہ امام شافعی کا مسلک ہے ان کے نزدیک متروک التسمیہ ذبیحہ ہر صورت میں حلال ہے، تسمیہ کا ترک خواہ عمداً ہوا ہو یا نسیاناً۔ بشرطیکہ اسے اہل الذبح نے ذبح کیا ہو۔ امام موصوف آیت کے عموم کو المیتہ اور اھل لغیر اللہ بہ والی آیات کے ساتھ خصوص میں تبدیل کر کے اس کی دلالت کو صرف اول الذکر دو شکلوں تک محدود کرتے ہیں،

تیسری شکل کے جواز میں یہ دلیل دیتے ہیں کہ ہر مومن کے دل میں ہر حالت میں اللہ کا ذکر بھی موجود ہے۔ اس پر عدم ذکر کی کبھی حالت طاری نہیں ہوتی۔ اس لیے اس کا ذبیحہ بھی ہر صورت میں حلال ہے۔ اس کی حلت اس وقت حرمت میں تبدیل ہو گی جب کہ ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام لے لیا گیا ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ذبیحہ بغیر تسمیہ کو فسق فرمایا ہے۔

البتہ حال اہل اسلام کا اتفاق ہے کہ جس جانور کو مسلمان نے ذبح کیا ہو اور اس پر ذکر اللہ ترک کر دیا ہو اس کا گوشت کھانا فسق کے حکم میں نہیں ہے۔ کیونکہ آدمی کسی اجتہادی حکم کی خلاف ورزی سے فسق کا مرتکب نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ کہ بما لم یذکر اسم اللہ کا اطلاق صرف پہلی دو شکلوں پر ہوگا۔ اس کی تائید اگلی آیت شیاطین اپنے ساتھیوں کے دلوں میں اعتراضات القا کرتے ہیں تا کہ وہ تم سے جھگڑیں سے بھی ہوتی ہے۔ کیونکہ اولیا الشیاطین کا مجادلہ صرف دو مسئلوں پر تھا۔

پہلا مردار کے مسئلہ پر تھا۔ جس کے بارے میں وہ مسلمانوں پر یہ اعتراض کرتے تھے کہ جسے باز اور کتا مارے اُسے تم کھا لیتے ہو اور جسے اللہ مارے اُسے تم نہیں کھاتے۔

اس ارشاد کی رُو سے بھی واضح ہوتا ہے کہ اطاعت کفار و مشرکین متروک التسمیہ طعام کھا لینے سے نہیں ہو گی بلکہ مردار کو مباح ٹھہرانے اور بتوں پر جانوروں کی قربانی دینے اور ذبح کرنے سے ہو گی۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اگر ذبح کرنے والے نے اللہ کا نام عمداً۔ترک کیا تو اسکا ذبیحہ حرام ہے اور اگر اس سے سہواً ترک ہوا ہے تو ذبیحہ حلال ہے۔امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے۔امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگرچہ آیت ولا تا کو میں تینوں شکلیں داخل ہیں اور تینوں کی حرمت ثابت ہوتی ہے لیکن سہواً۔متروک التسمیہ ذبیحہ اس آیت کے حکم سے دووجوہ دے خارج ہے۔اولا اس لیے کہ انہ لفسق کی ضمیر لم یذکر اسم اللہ کی جانب راجع ہے۔کیونکہ یہ قریب ہے اور ضمیر کو قریبی مرجع کی جاب لوٹانا اولیٰ ہے۔پس بلاشبہ تسمیہ کو قصداً ترک انداز کرنے والا فاسق ہے۔لیکن جو سہو کا شکار ہوگیا ہو وہ غیر مکلف ہے اور خارج از حکم ہے۔اس لیے ایت کے یہ معنی ہوں گے کہ جس جانور پر عمداً اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس کا گوشت نہ کھائیں اور ناسی خود بخود حکم سے مستثنیٰ قرار پائے گا۔

دوسری دلیل امام صاحب یہ دیتے ہیں کہ ایک بار حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہ نے دریافت کیا کہ اگر جانور ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینا بھول جائے تو اس کے گوشت کا کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا اُس کا گوشت کھالو۔اللہ کا نام ہر مومن کے دل میں موجود ہے۔



بحث العام المخصوص منه البعض

﴿بحث عام مخصوص منہ البعض کے بیان میں ہے﴾

وہ عام جس میں سے بعض کی تخصیص ہوجائے

وكذلك قوله تعالىٰ (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم)يقتضي بعمومه حرمة نكاح المرضعة وقد جاء في الخبر لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الإملاجة ولا الإملاجتان فلم يمكن التوفيق بينهما فيترك الخبر ،

ترجمہ

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان وامھتکم التی ارضعنکم اپنے عموم کی وجہ سے دودھ پلانے والی کے نکاح کی حرمت کا تقاضا کرتی ہے اور حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ چوسنا اور دو مرتبہ چوسنا اور ایک مرتبہ پستان کو منہ میں داخل کرنا اور دو مرتبہ داخل کرنا حرام نہیں کرتا ہے پس ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہیں ہے لہٰذا حدیث کو ترک کر دیا جائے گا۔

رضاعت کا فقہی مفہوم

لفظ رضاعت اور اس کے دیگر مشتقات قرآن حکیم میں دس مقامات پر آئے ہیں۔المعجم الوسیط میں رضاعت کا معنی کچھ یوں بیان ہوا ہے۔**أرضعت الأم كان لها ولد تُرضِعه،**

ماں کا بچہ کو دودھ پلانا رضاعت کہلاتا ہے۔فقہی اصطلاح میں بچہ کا پیدائش کے بعد پہلے دوسال میں ماں کے سینہ سے دودھ چوسنا رضاعت کہلاتا ہے۔ پیدائش کے بعد بچہ کے لیے ممکن نہیں ہوتا کہ وہ اپنی زندگی کی حفاظت اور افزائش کے لیے ماں کے دودھ کے علاوہ کوئی غذا استعمال کرے اس لیے وضع حمل کے بعد عورت کے پستانوں میں قدرتی طور پر دودھ جاری ہو جاتا ہے اور بچہ کے لیے اس کے دل میں پیدا ہونے والی محبت وشفقت اُسے بچہ کو دودھ پلانے پر اُکساتی ہے۔اللہ تعالیٰ نے عورت پر واجب کیا ہے کہ وہ بچہ کو پورے دوسال دودھ پلائے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ یہ مدت ہر طرح سے بچہ کی صحت کے لیے ضروری ہے۔

حرمت رضاعت میں دودھ کی عدم تعیین کا بیان

حضرت ام الفضل بیان فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ایک دو بار دودھ چوسنا حرام نہیں کرتا (حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔(سنن ابن ماجہ جلد دوم حدیث نمبر 97)

حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ایک دو بار دودھ چوسنے سے حرمت ثابت نہیں

ہوتی۔ (سنن ابن ماجہ جلد دوم حدیث نمبر ۹۸)

حضرت عائشہ صدیقہ بیان فرماتی ہیں کہ قرآن کریم میں یہ نازل ہوا تھا کہ پھر موقوف ہوگیا کہ حرام نہیں کرتا مگر پانچ یا دس بار دودھ پینا جس کا یقینی علم ہو۔ (سنن ابن ماجہ جلد دوم حدیث نمبر ۹۹)

عام خص منہ بعض کے حکم کا بیان

(وأما العام الذی خص عنه البعض فحكمه) أنه يجب العمل به في الباقي مع الاحتمال فإذا أقام الدليل على تخصيص الباقي يجوز تخصيصه بخبر الواحد أو القياس إلى أن يبقى الثلث بعد ذلك لا يجوز فيجب العمل به وإنما جاز ذلك لأن المخصص الذي أخرج البعض عن الجملة لو أخرج بعضا مجهولا يثبت الاحتمال في كل فرد معين فجاز أن يكون باقيا تحت حكم العام وجاز أن يكون داخلا تحت دليل الخصوص فاستوى الطرفان في حق المعين فإذا أقام الدليل الشرعي على أنه من جملة ما دخل تحت دليل الخصوص ترجح جانب تخصيصه وإن كان المخصص أخرج بعضا معلوما عن الجملة جاز أن يكون معلولا بعلة موجودة في هذا الفرد المعين فإذا قام الدليل الشرعي على وجود تلك العلة في غير هذا الفرد المعين ترجح جهة تخصيصه فيعمل به مع وجود الاحتمال،

ترجمہ

اور عام وہ ہے جس سے بعض افراد کو خاص کیا گیا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ تخصیص کے احتمال کے ساتھ باقی افراد میں اس پر عمل کرنا واجب ہے پس جب باقی کی تخصیص دلیل قائم ہو تو خبر واحد یا قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہوگی یہاں تک کہ تین افراد باقی رہیں اور اس کے بعد تخصیص جائز نہ ہوگی پس اس پر عمل کرنا واجب ہوگا بہر حال تخصیص اس لئے جائز ہے کہ وہ مخصص جس نے عام کے جملہ افراد سے بعض کو نکالا ہے اگر بعض مجہول کو نکالا تو ہر فرد معین میں احتمال ثابت ہوگا کہ فرد حکم عام تحت باقی ہو اور یہ بھی ممکن ہوگا کہ دلیل خصوص کے تحت داخل ہو پس فرد معین کے حق میں دونوں طرفیں برابر ہوگئیں اب اگر دلیل شرعی اس بات موجود ہو کہ وہ فرد معین ان افراد میں سے ہے جو دلیل خصوص تحت داخل ہے تو اس کی جانب تخصیص کو ترجیح ہوگی اور مخصص نے بعض معلوم کو مجموعہ افراد سے نکالا ہے تو بات ممکن ہے کہ وہ بعض معلوم ایسی علت کی وجہ سے معلول ہو جو علت جو اس فرد معین میں موجود ہے پس جب اس فرد معین کے علاوہ میں اس علت کے موجود ہونے پر دلیل شرعی موجود ہو تو اس کی جانب تخصیص راجح ہوگی پس وجود احتمال کیساتھ عام کے ماباقی افراد عمل کیا جائے گا۔

خاص اور عام

بعض اوقات ایک حکم ظاہری طور پر عام ہوتا ہے لیکن اس میں کوئی خصوصی صورتحال بھی شامل ہوتی ہے۔ اس کے تعین کے لئے اس آیت میں شامل بعض الفاظ سے استدلال کرنا ضروری ہوتا ہے۔

بعض اوقات حکم بظاہر عمومی الفاظ میں دیا جاتا ہے لیکن اس سے مراد کوئی خصوصی صورتحال ہوتی ہے۔ اس کا پتہ آیت کے سیاق وسباق سے چلتا ہے اور اس سے ظاہری معنی مراد لینے درست نہیں ہوتے۔ اس پوری بات کا علم یا تو کلام کے شروع سے ہی چل جاتا ہے، یا پھر درمیان سے اور یا پھر آخر سے۔

عربوں کی زبان میں ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ گفتگو کا پہلا حصہ بعد والے کی وضاحت کردیتا ہے اور بسا اوقات بعد والا حصہ پہلے حصے کی وضاحت کردیتا ہے۔ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ عرب کسی موضوع پر گفتگو کریں اور کوئی بات الفاظ میں بیان نہ کریں کیونکہ اس کا معنی بغیر الفاظ کے ہی محض اشارے سے واضح کردیا جائے۔ اس قسم کی گفتگو وہ شخص تو سمجھ سکتا ہے جو عربی زبان کا اعلی درجے کا عالم ہو لیکن اس شخص کے لئے سمجھنا مشکل ہے جو اس زبان کو زیادہ نہ جانتا ہو۔

بعض اوقات عرب لوگ، ایک ہی چیز کے کئی نام رکھ لیتے ہیں اور بسا اوقات ایک لفظ کے متعدد معانی ہوتے ہیں۔ (ان کا تعین بھی بہت ضروری ہے۔

معانی سے متعلق یہ تمام نکات جو میں نے بیان کئے، اہل علم اچھی طرح جانتے ہیں اگرچہ ایسا ممکن ہے کہ ایک عالم ایک بات جانتا ہو اور دوسری بات سے ناواقف ہو جبکہ دوسرا عالم دوسری بات جانتا ہو اور پہلی سے ناواقف ہو۔ اسی زبان میں قرآن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان ہوئے ہیں۔ اس وجہ سے جو اس سے ناواقف ہو اس کے لئے اس زبان کا علم حاصل کرنا ضروری ہے۔

جو شخص بھی عربی زبان سے پوری طرح واقف نہیں ہے، وہ اگر (قرآن کے) صحیح یا غلط سے متعلق کوئی بات کرتا ہے اور اس کی بات نادانستگی میں درست بھی ہو جاتی ہے تو اس شخص نے ایک غلط کام کیا۔ یہ ایسی غلطی ہے جس کے لئے کوئی عذر قابل قبول نہیں ہے۔ کتاب اللہ کی بظاہر عام آیت جو عمومی نوعیت ہی کی ہے اور خاص اسی میں داخل ہے۔

عام کی بعض امثلہ کا بیان

پہلی مثال عام آیت جس کا مفہوم بھی عام ہے۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۔

اللہ ہر چیز کا خالق ہے اور وہ ہر چیز پر نگہبان ہے۔ (الزمر (3962)

اللّٰهُ الَّذِی خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ .

اللہ ہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو بنایا۔(ابراہیم(1432)

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِی الْأَرْضِ إِلَّا عَلَی اللّٰهِ رِزْقُهَا .

زمین میں کوئی ایسا جانور نہیں ہے جس کا رزق اللہ کے ذمے نہ ہو۔(ھود(116)

یہ وہ عام جملے ہیں جن میں کوئی خاص چیز داخل نہیں ہے۔ ہر چیز جس میں آسمان، زمین، جانور، درخت اور اسی طرح کی تمام چیزیں شامل ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان سب کو بنایا ہے اور وہی ہر جاندار مخلوق کو رزق پہنچانے والا ہے۔ کس چیز کا مقام کون سا ہے، اس بات کو وہی اچھی طرح جانتا ہے۔

دوسری مثال (عام آیت جس میں عام اور خاص دونوں مراد ہیں)

اللہ تعالیٰ کا ایک اور جگہ ارشاد ہے مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ .

مدینے کے باشندوں اور اس کے گردونواح کے رہنے والے دیہاتیوں کو یہ ہرگز زیبا نہ تھا کہ وہ اللہ کے رسول کو چھوڑ کر گھروں میں بیٹھ رہتے اور اس کی طرف سے بے پرواہ ہو کر اپنی اپنی جان کی فکر میں لگ جاتے۔(التوبہ(9120)

(اس آیت کا ایک پہلو یہ ہے کہ) یہاں بظاہر تمام عرب دیہاتیوں سے عمومی طور پر خطاب کیا گیا ہے لیکن درحقیقت یہاں ان مخصوص مردوں کا ذکر ہے جو جہاد پر جانے کی طاقت رکھتے تھے۔

(دوسرا پہلو یہ ہے کہ) کسی شخص کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ والہ وسلم سے بے پرواہ ہو کر اپنی جان کی فکر میں لگا رہے۔(یہ ایک عمومی نوعیت کا حکم ہے) جو ان تمام افراد کے لئے ہے خواہ وہ جہاد کرنے کی طاقت رکھتے ہوں یا نہ ہوں۔ اس اعتبار سے اس آیت میں عمومی اور خصوصی دونوں نوعیت کے احکام پائے جاتے ہیں۔

تیسری مثال (آیت بظاہر عام ہے لیکن مراد خاص ہے۔

وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا .

بوڑھے مرد، عورتیں اور بچے جو کہتے ہیں، اے ہمارے رب ہمیں اس شہر سے نکال لے جس کے رہنے والے ظالم ہیں۔

(النسا(475)

حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا .

یہاں تک کہ وہ اس بستی میں پہنچے اور وہاں کے لوگوں سے کھانا مانگا لیکن انہوں نے ان دونوں کی ضیافت سے انکار کر دیا۔

(الکہف(1877)

اس آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ بستی کے تمام لوگوں سے کھانا نہیں مانگا گیا تھا۔ اس لئے اس کا وہی مطلب ہے جو اس سے

پہلے والی آیت کا ہے جس میں شہر کے ظالم لوگوں کا ذکر ہے۔ شہر کے تمام لوگ ظالم نہ تھے کیونکہ ان میں تو وہ مظلوم لوگ خود بھی شامل ہو جاتے ہیں۔ اس لئے ظالم لوگ ان میں سے چند ہی تھے۔(یہ اس بات کی مثال ہے کہ لفظ تو عمومی نوعیت کا استعمال کیا گیا ہے لیکن اس سے مراد خاص افراد ہیں۔

قرآن میں اس بات کی اور بھی مثالیں ہیں لیکن یہ مثالیں کافی ہیں۔ حدیث میں بھی اس کی مثالیں موجود ہیں جو میں اپنے اپنے موقع پر بیان کروں گا۔ بظاہر عام آیت جس میں عام اور خاص دونوں شامل ہوتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ .

بے شک ہم نے تمہیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور پھر تمہیں قومیں اور قبیلے بنا دیا تا کہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو۔ بے شک تم میں سے اللہ کے نزدیک عزت والا وہی ہے جو خدا سے زیادہ ڈرنے والا ہے۔(الحجرات(4913)

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ . أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ .

تم پر روزے فرض کئے گئے ہیں جیسا کہ تم سے پہلی امتوں پر فرض کئے گئے تھے تا کہ تم متقی بن سکو۔ چند مقرر دنوں کے یہ روزے ہیں۔ اگر تم میں سے کوئی مریض ہو یا سفر میں ہو تو وہ دوسرے دنوں میں اتنی تعداد پوری کرلے۔(البقرۃ(184-2183

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا .

بے شک نماز مومنین پر مقررہ اوقات ہی میں فرض ہے۔(النساء(4103)

اللہ تعالیٰ کی کتاب سے یہ واضح ہے کہ بسا اوقات ایک ہی جملے میں خاص اور عام دونوں شامل ہو جاتے ہیں۔ پہلی مذکورہ آیت میں عام جملہ یہ ہے، بے شک ہم نے تمہیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور پھر تمہیں قومیں اور قبیلے بنا دیا تا کہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو۔ اس آیت میں تمام انسانوں کا ذکر کیا گیا ہے خواہ وہ حضور صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے زمانے میں ہوں یا آپ سے پہلے ہوں یا بعد میں ہوں، خواہ وہ مرد ہوں یا عورت، اور خواہ کسی بھی قوم یا قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں۔

اسی آیت میں اس کے بعد بے شک تم میں سے اللہ کے نزدیک عزت والا وہی ہے جو خدا سے زیادہ ڈرنے والا ہے۔ کا جملہ خاص ہے کیونکہ اس حکم سے چند مخصوص لوگوں کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔

اللہ سے ڈرنا اولاد آدم کے ہر اس شخص پر لازم ہے جو صاحب عقل اور بالغ ہو۔ اس میں جانور، پاگل، اور نابالغ بچے شامل نہیں ہیں جو تقویٰ کے مفہوم کو نہیں سمجھتے۔ ایسا شخص جو تقویٰ کے مفہوم ہی کو نہیں سمجھتا، انہیں اللہ سے ڈرنے والا یا نہ ڈرنے والا قرار دیا ہی نہیں جا سکتا۔ اللہ کی کتاب اور حدیث اسی بات کو بیان کرتی ہیں جو میں نے بیان کی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے فرمایا

تین قسم کے افراد پر کوئی ذمہ داری نہیں سونے والا جب تک کہ جاگ نہ جائے، بچہ جب تک کہ بالغ نہ ہو جائے اور پاگل جب



تک کہ تندرست نہ ہو جائے۔(ترمذی، ابو داؤد، مسند احمد، ابن ماجہ، دارمی)

اسی طرح روزے اور نماز کا معاملہ ہے۔ یہ اسی شخص پر فرض ہیں جو عاقل و بالغ ہے۔ جو ابھی بالغ نہیں ہوا یا بالغ ہو گیا ہے مگر پاگل ہے یا دوران حیض، حائضہ عورت ہے ان پر نماز اور روزہ لازم نہیں ہے۔

بظاہر عام آیت جس سے مراد صرف اور صرف خاص ہی ہوتا ہے

پہلی مثال

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ، فَاخْشَوْهُمْ، فَزَادَهُمْ إِيمَانًا، وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ۔

وہ جن سے لوگوں نے کہا، بہت سی فوجیں تمہارے لئے جمع کی گئی ہیں، ان سے ڈرو۔ اس جملے نے ان کا ایمان مزید بڑھا دیا اور وہ بولے، ہمارے لئے اللہ ہی کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے۔(آل عمران (3173)

اس موقع پر لوگوں کے تین متعین گروہ تھے ایک تو وہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے ساتھ تھے؛ دوسرے وہ جو ان کے خلاف جمع ہو کر لڑنے کے لئے آئے تھے اور تیسرے وہ جو انہیں ڈرا رہے تھے۔ یہ تیسرا گروہ نہ تو پہلے میں شامل تھا اور نہ ہی دوسرے میں۔ یہاں یہ واضح ہے کہ لفظ ناس یعنی لوگوں سے پوری نسل انسانیت مراد نہیں بلکہ ایک مخصوص گروہ مراد ہے جو مسلمانوں پر حملہ آور ہوا تھا یا جو انہیں اس حملے سے ڈرا رہا تھا۔ یہ بات معلوم ہے کہ ان تینوں گروہوں میں سے کوئی بھی پوری نسل انسانیت پر مشتمل نہ تھا۔

چونکہ عربی زبان میں لفظ ناس یعنی لوگوں کا اطلاق کم از کم تین افراد پر یا پوری نسل انسانیت پر یا پھر ان کے درمیان انسانوں کی کسی بھی تعداد پر کیا جا سکتا ہے، اس لئے عربی زبان میں یہ کہنا بالکل درست ہے کہ لوگوں نے کہا جبکہ وہ لوگ محض چار آدمی ہی ہوں جنہوں نے مسلمانوں کو اس حملے سے ڈرایا۔ یہ وہی تھے جو احد کی جنگ میں پلٹ کر بھاگ جانے والوں میں سے تھے۔

ان تینوں گروہوں کی تعداد محدود تھی۔ جو لوگ مسلمانوں پر حملے کے لئے جمع ہوئے، ان کے مقابلے میں ان لوگوں کی تعداد زیادہ تھی جو انہی کے شہروں سے تعلق رکھتے تھے لیکن حملہ آور ہونے کے لئے جمع ہونے والوں میں شامل نہ ہوئے۔

دوسری مثال

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ، وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ۔

لوگو ایک مثال دی جاتی ہے، اسے غور سے سنو۔ جن معبودوں کو تم اللہ کے سوا عبادت کرتے ہو، وہ سب مل کر ایک مکھی بھی پیدا کرنا چاہیں تو ہرگز نہیں کر سکتے، بلکہ اگر مکھی ان سے کوئی چیز چھین کر لے جائے تو وہ اس سے چھڑا بھی نہیں سکتے۔ مدد چاہنے والے

بھی کمزور اور جن سے مدد طلب کی گئی ہے وہ بھی کمزور۔(الحج (2273)

اس آیت میں بھی بظاہر تو خطاب تمام انسانوں سے لگتا ہے لیکن عربی زبان کے اہل علم اس بات سے آگاہ ہیں کہ یہاں عام لفظ ناس کا استعمال بعض مخصوص لوگوں کے لئے کیا گیا ہے۔ یہاں پر خطاب صرف انہی لوگوں سے کیا گیا ہے جو اللہ کو سوا کچھ اور معبودوں کو پکارتے تھے۔۔۔ اللہ تعالیٰ پاک ہے اس شرکیہ فعل سے جو وہ کہا کرتے تھے۔۔۔۔ اس آیت میں ناس سے مراد تمام انسان اس لئے بھی نہیں لئے جا سکتے کیونکہ اس میں اہل ایمان، پاگل اور نابالغ افراد بھی شامل ہو جائیں گے جو اللہ کے سوا کسی اور نہیں پکارتے۔

اس دوسری آیت میں بھی ناس سے مراد ایسے ہی ہے جیسا کہ پہلی آیت میں لیکن پہلی آیت ان لوگوں پر بھی بالکل واضح ہے جو عربی زبان زیادہ نہیں جانتے۔ دوسری آیت عربی زبان کے علماء پر زیادہ واضح ہے۔

تیسری مثال

ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ یعنی پھر وہاں سے واپس مڑو جہاں سے لوگ واپس مڑتے ہیں۔"(البقرہ 2199)۔ یہ بات واضح ہے کہ پوری دنیا کے انسان رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے زمانے میں عرفات میں اکٹھے نہیں ہوتے تھے۔ اس آیت میں خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم اور آپ کے صحابہ سے ہے جو اس آیت کے مخاطب تھے لیکن عربی زبان میں ناس کا استعمال بالکل درست ہے اور یہاں بھی ناس بول کر بعض انسان مراد لئے گئے ہیں۔

یہ آیت بھی پہلی دو آیتوں کی طرح ہے۔ اگرچہ پہلی آیت، دوسری آیت کی نسبت اور دوسری تیسری کی نسبت، غیر اہل عرب کے لئے زیادہ واضح ہے لیکن اہل زبان کے لئے یہ تینوں آیات ہی اس مفہوم میں بالکل واضح ہیں کہ یہاں لفظ انسان بول کر بعض انسان مراد لئے گئے ہیں۔ ان میں سے جو آیت عربی زبان سے ناواقف لوگوں پر سب سے کم واضح ہے، اس میں بھی یہ مفہوم پوری طرح سمجھ میں آ جاتا ہے۔ سننے والے کا مقصد بولنے والے کی بات کو سمجھنا ہوتا ہے اور سب سے کم واضح بات بھی چونکہ مفہوم کو پوری طرح واضح کر دیتی ہے اس لئے کافی ہے۔

چوتھی مثال

اسی طرح قرآن مجید کی آیت وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ یعنی جہنم کا ایندھن انسان اور پتھر ہوں گے۔ میں یہ بات واضح ہے کہ یہاں انسانوں سے مراد بعض انسان ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ یعنی بے شک وہ لوگ جن کے بارے میں ہماری طرف سے بھلائی (یعنی نجات) کا فیصلہ پہلے ہی ہو چکا ہو گا، وہ اس (جہنم) سے دور رکھے جائیں گے۔ (الانبیاء)

ایسے احکام جن کے خاص و عام کی وضاحت سیاق و سباق سے ہوتی ہے

اللہ تبارک تعالیٰ کا ارشاد ہے

وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا، وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ .

ذرا اس قصبے کا حال بھی ان سے پوچھو جو سمندر کے کنارے واقع تھا۔انہیں یاد دلاؤ کہ وہ لوگ ہفتے کے دن سے متعلق احکام الٰہی کی خلاف ورزی کیا کرتے تھے جبکہ مچھلیاں ہفتے کے دن ہی اچھل اچھل کر سطح پر آتی تھیں اور اس کے علاوہ دوسرے دنوں میں نہیں آتی تھیں۔یہ اس لئے ہو رہا تھا کہ ہم ان کی نافرمانیوں کے باعث انہیں آزمائش میں ڈال رہے تھے۔(الاعراف 7163)

اللہ جل شانہ نے یہاں ایک قصبے کا ذکر کیا ہے جو کہ سمندر کے کنارے واقع تھا لیکن جہاں اس نے یہ فرمایا کہ وہ خلاف ورزی کرتے تھے تو اس میں 'وہ' سے مراد اس قصبے کے رہنے والے ہیں کیونکہ قصبہ بذات خود نہ تو کسی حکم کی خلاف ورزی کر سکتا ہے اور نہ ہی نافرمان ہو سکتا ہے۔اسی وجہ سے خلاف ورزی کرنے والے اس قصبے کے باشندے ہی تھے جنہیں اللہ تعالیٰ نے ان کی نافرمانی کے باعث آزمانے کے لئے ہفتے کے دن مچھلیاں بھیجیں۔ایک اور مقام پر ارشاد ہے

كَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً، وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ . فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ .

کتنی ہی ظالم بستیاں تھیں جنہیں ہم نے پیس کر رکھ دیا اور ان کے بعد دوسری قوم کو اٹھایا۔جب انہیں ہمارا عذاب آتا محسوس ہوا تو وہ لگے وہاں سے بھاگنے۔(الانبیاء)

اس آیت میں بھی واضح ہے کہ یہ پچھلی آیت کی طرح ہے۔اس میں ظالم بستیوں کو پیس کر رکھ دینے کا ذکر ہوا ہے۔یہ بالکل واضح ہے کہ ظالم اس کے رہنے والے تھے کیونکہ بستی کے مکانات تو ظلم کرنے سے رہے۔اس کے بعد ان کے بعد میں اٹھائی جانے والی قوموں کا ذکر ہوا۔یہاں عذاب پانے والوں کے احساس کا ذکر بھی ہوا ہے۔ظاہر ہے کہ احساس صرف انسان ہی کو ہو سکتا ہے نہ کہ بستی کو۔

ایسے احکام جو بین السطور پوشیدہ ہوتے ہیں مگر الفاظ میں بیان نہیں ہوتیا اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے۔

مَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا، وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ، وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا، وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا، وَإِنَّا لَصَادِقُونَ .

(برادران یوسف نے کہا) جو کچھ ہمیں معلوم ہوا ہم بس وہی بیان کر رہے ہیں، اور غیبی علوم کی نگہبانی ہم تو نہ کر سکتے تھے۔آپ اس قصبے سے پوچھ لیجیے جہاں ہم تھے، اس قافلے سے دریافت کر لیجیے جس کے ساتھ ہم یہاں آئے ہیں۔ہم اپنے بیان میں سچے ہیں۔(یوسف)

اس آیت کا مطلب بھی پچھلی آیت کی طرح ہی ہے۔اس کے بارے میں عربی زبان کے اہل علم میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔
سیدنا یوسف علیہ الصلوۃ والسلام کے بھائیوں نے اپنے والد ماجد سے عرض کیا کہ آپ اس قصبیا ور قافلیہ پوچھ لیجیے۔اس سے مراد

قصبے یا قافلے کے لوگ ہیں کیونکہ قصبہ یا قافلہ تو انہیں سچی بات بتانے سے رہا۔

ایسے بظاہر عام احکام جن کی وضاحت سنت سے ہوتی ہے کہ وہ خاص ہیں

پہلی مثال

اللہ تبارک تعالیٰ کا ارشاد ہے

وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ .

اگر میت صاحب اولاد ہو تو اس کے والدین میں سے ہر ایک کے لئے اس کے ترکے کا چھٹا حصہ ہے اور اگر اس کی اولاد نہ ہو اور اس کے والدین ہی وارث ہوں تو ماں کے لئے تیسرا حصہ ہے۔اور اگر میت کے بہن بھائی ہوں تو ماں چھٹے حصے کی حقدار ہوگی۔(النسا 411)

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ .

تمہاری بیویوں نے جو کچھ ترکہ چھوڑا ہے، تمہارے لئے اس کا نصف حصہ ہے اگر وہ بے اولاد ہوں۔اولاد ہونے کی صورت میں تم چوتھائی حصے کے حق دار ہو جبکہ میت کی کی گئی وصیت پوری کر دی گئی ہو اور اس پر واجب الادا قرض ادا کر دیا گیا ہو۔وہ (بیویاں) تمہارے ترکے سے چوتھائی حصے کی حق دار ہوں گی اگر تم بے اولاد ہو ورنہ صاحب اولاد ہونے کی صورت میں ان کا حصہ آٹھواں ہوگا اگر وصیت جو تم نے کی تھی، پوری کر دی جائے یا قرض جو تم نے چھوڑا تھا ادا کر دیا جائے۔اگر وہ مرد و عورت بے اولاد بھی ہو اور اس کے ماں باپ بھی زندہ نہ ہوں، مگر اس کا ایک بھائی یا بہن ہو، تو بھائی یا بہن ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا۔اگر بھائی بہن ایک سے زیادہ ہوں تو کل ترکے کے تہائی میں وہ سب شریک ہوں گے جبکہ میت کی طرف سے کی گئی وصیت پوری کر دی جائے اور میت پر واجب الادا قرض ادا کر دیا جائے بشرطیکہ کسی کو نقصان نہ پہنچایا جائے۔یہ حکم ہے اللہ کی طرف سے اور اللہ دانا و بینا اور نرم خو ہے۔(النسا 412)

اللہ تعالیٰ نے یہ واضح کر دیا کہ والدین اور شریک حیات ان لوگوں میں سے ہیں جن کا ذکر (ہر طرح کی) صورت حال میں کیا گیا ہے، یہ عام الفاظ میں بیان ہوئے ہیں (اور اس سے یہ سمجھ میں آ سکتا تھا کہ تمام والدین اور شریک حیات ہی مراد ہیں۔) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث کے ذریعے اس بات کی وضاحت ہوگئی کہ ان سے مراد تمام والدین اور شریک حیات نہیں بلکہ

صرف وہ والدین، اولا د اور شریک حیات ہیں جن کا دین ایک ہی ہو اور ان میں سے ہر وارث نہ تو میت کا قاتل ہو اور نہ ہی غلام ہو۔

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا، جبکہ میت کی طرف سے کی گئی وصیت پوری کر دی جائے اور میت پر واجب الادا قرض ادا کر دیا جائے۔ اس بات کی وضاحت نبی صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے فرمائی کہ وصیت کی حد کل ترکے کے ایک تہائی سے زیادہ نہیں ہونی چاہیے اور وارثوں کے لئے دو تہائی مال چھوڑ دینا چاہیے۔ آپ نے اس بات کی وضاحت بھی فرمائی کہ قرض، وصیت اور میراث کی تقسیم سے پہلے ادا کیا جائے گا۔ میت کے قرض کی ادائیگی سے پہلے نہ تو وصیت پر عمل کیا جائے گا اور نہ ہی میراث تقسیم کی جائے گی۔

اگر حدیث کی یہ وضاحت نہ ہوتی، اور اس پر لوگوں کا اجماع نہ ہو گیا ہوتا، تو میراث کی تقسیم وصیت اور قرض کی ادائیگی کے بعد نہ ہوتی (بلکہ شاید پہلے ہی ہو رہی ہوتی)۔ وصیت شاید قرض سے مقدم ہو جاتی یا اس کا درجہ قرض کے برابر آ جاتا۔

دوسری مثال

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا ۔

جب تم نماز کے لئے اٹھو تو منہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھولو، سروں پر مسح کرلو اور پاؤں ٹخنوں تک دھولو۔ اگر جنابت کی حالت میں ہو تو نہا کر پاک ہو جاؤ۔ (المائدہ(56)

اس آیت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص کے لئے پاؤں کو بھی اسی طرح دھونا ضروری ہے جیسا کہ منہ اور ہاتھوں کو دھونا ہر شخص پر لازم ہے جبکہ ایسا نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے موزوں پر مسح بھی فرمایا اور یہ حکم بھی دیا کہ اگر کسی شخص نے موزے پہن رکھے ہیں تو وہ مسح کر لے۔ اس سے طہارت مکمل ہو جاتی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ پاؤں دھونے کی یہ ذمہ داری ہر وضو کرنے والے شخص پر نہیں ہے بلکہ بعض افراد پر ہے (یعنی جس نے موزے نہ پہن رکھے ہوں)۔

تیسری مثال

ایک اور مقام پر ارشاد باری تعالیٰ ہے وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ ۔

چور، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔ یہ ان کی کمائی کا بدلہ ہے اور اللہ کی طرف سے عبرت ناک سزا۔ (المائدہ(538)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے وضاحت فرما دی، پھل اور سبزی کی چوری کی صورت میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اور یہ کہ ہاتھ اسی صورت میں کاٹا جائے گا اگر چوری کے مال کی قیمت ربع دینار یا اس سے زیادہ ہے۔ (ترمذی، مالک، ابوداؤد، مسند احمد)

نوٹ آیت میں یہ سزا اس شخص کے لئے بیان نہیں کی گئی جس نے چوری کر لی ہو بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ چور کے ہاتھ کاٹو۔ عربی زبان میں یہ اسم صفت کا صیغہ ہے جس میں چوری کے لئے اہتمام کرنے کا مفہوم شامل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شخص کو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی جس نے پورے اہتمام اور پلاننگ سے چوری کی ہو۔ اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے

معمولی مقدار کی چوری پر یہ سزا عائد نہیں فرمائی۔ اسی بنیاد پر سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ قحط جیسی ایمرجنسی کی صورت میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ دی جائے گی۔ اسی بنیاد پر فقہا کے ایک بڑے گروہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر کسی نے سڑک پر پڑی ہوئی چیز اٹھائی تو اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ دی جائے گی۔ یہ سزا اسے دی جائے گی جس نے کسی محفوظ مقام سے مال چرایا ہو۔ جج ایسے شخص کو ہاتھ کاٹنے سے کم کوئی سزا دے سکتا ہے تا کہ وہ آئندہ اس قسم کی حرکت سے محفوظ رہے۔

چوتھی مثال

ایک اور مقام پر ارشاد باری تعالیٰ ہے الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۔

زانیہ عورت اور زانی مرد، دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔ (النور(242

لونڈیوں کے بارے میں ارشاد ہے فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ۔

پھر جب وہ نکاح کر لیں اور اس کے بعد کسی بدچلنی کا ارتکاب کریں تو ان پر اس سزا کی نسبت آدھی سزا ہے جو محصنات کے لئے مقرر ہے۔ (النسا(425)

قرآن نے حکم دیا ہے کہ سو کوڑے کی سزا آزاد کے لئے ہے نہ کہ غلام کے لئے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے شادی شدہ عورتوں کو زنا کرنے پر رجم فرمایا اور انہیں کوڑوں کی سزا نہ دی۔ اس حدیث سے یہ واضح ہوا کہ زنا کرنے پر سو کوڑے کی سزا آزاد اور کنواری عورتوں کے لئے ہے۔ اسی طرح آپ نے یہ وضاحت فرمائی کہ ہاتھ کاٹنے کی سزا صرف اسی چور کے لئے ہے جو کہ کسی محفوظ جگہ سے چوری کرے اور یہ کہ چوری کے مال قیمت کم از کم ربع دینار ہو۔ جو چیز (حدیث میں بیان کردہ) اس تعریف پر پوری نہ اترے، اسے زنا یا چوری نہیں کہا جائے گا۔

پانچویں مثال

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ، وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۔

جان لو کہ جو مال غنیمت تم نے حاصل کیا ہے اس کا پانچواں حصہ اللہ، اس کے رسول، رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے۔ (الانفال(841)

اس معاملے میں بنو ہاشم کے ان افراد کا حصہ خاص طور پر مقرر فرمایا گیا جنہوں نے مکہ میں کفار کے مقابلے پر حضور صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی غیر معمولی مدد کی۔ ہاشم رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے پردادا تھے۔ ان کے دو بھائی مطلب اور عبد شمس تھے۔ مطلب کی اولاد میں سے بعض افراد جو کہ بنی ہاشم سے بھی رشتہ داری رکھتے تھے، کو ان کی خدمات کے عوض خاص طور پر خمس میں سے حصہ دیا

گیا۔ ان خدمات میں خاص طور پر شعب ابی طالب میں حضور کے ساتھ اہل مکہ کے بائیکاٹ کو برداشت کرنا ہے۔ جب بھی اہل قریش نے حضور پر حملہ کرنا چاہا تو بنو ہاشم، خواہ وہ آپ پر ایمان لائے تھے یا نہ لائے تھے، انہوں نے آپ کی حفاظت کی۔ امام شافعی کی اس بحث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بنو ہاشم کا حصہ محض رشتہ داری کی بنیاد پر نہ تھا بلکہ ان کی خدمات کے عوض انہیں یہ حصہ دیا گیا۔

اس آیت میں بیان کردہ رشتہ داروں کا حصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے بنو ہاشم اور بنو مطلب کو عطا فرمایا۔ اس حدیث سے واضح ہو گیا کہ رشتے داروں سے مراد بنو ہاشم اور بنو مطلب تھے اور ان کے علاوہ اور کوئی نہ تھا۔ ویسے تو تمام قریش ہی آپ کے رشتے دار تھے۔ اس رشتے میں بنو عبد شمس اور بنو مطلب برابر تھے کیونکہ یہ سب ایک باپ اور ماں کی اولاد ہیں۔ اس معاملے میں بنو مطلب میں بعض لوگوں کو دوسروں کی نسبت یہ انفرادیت حاصل تھی کہ وہ بنو ہاشم میں سے بھی تھے۔

بنو مطلب کے تمام افراد کو حصہ نہ دیا گیا بلکہ صرف انہی کو حصہ دیا گیا جو بنو مطلب میں شامل ہونے کے ساتھ ساتھ بنو ہاشم سے بھی تعلق رکھتے تھے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بنو ہاشم کو ایک مخصوص حصہ دیا گیا جو کہ حضور صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے دوسرے رشتہ داروں کو نہ دیا گیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے شعب (ابی طالب) میں اور اس سے پہلے اور بعد کے زمانے میں نبی صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی مدد کی۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے انہیں خاص حصہ عطا فرمایا۔

بنو ہاشم، قریش ہی کا قبیلہ تھا، جسے اسے رشتہ داری میں خمس میں سے حصہ دیا گیا۔ ان کے مساوی، بنو نوفل (ہاشم کے بھائی نوفل کی اولاد) بھی تھے (انہیں حصہ نہ دیا گیا۔ یہ الگ بات ہے کہ) وہ ہاشم سے مختلف ماں سے تعلق رکھتے تھے۔

اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ جو مال غنیمت تم نے حاصل کیا ہے اس کا پانچواں حصہ اللہ، اس کے رسول۔۔۔۔ کے لئے ہے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے حملے کی صورت میں (دشمن کو) قتل کرنے والے کو مقتول کا ذاتی مال (جیسے تلوار وغیرہ) عطا فرمایا۔ نبی صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی سنت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جنگ میں حاصل ہونے والے مال غنیمت، جس میں بیس فیصد حصہ نکالا جاتا ہے اور بغیر جنگ کے حاصل کردہ مال غنیمت میں فرق ہے۔ ایسی جنگ جس میں حملہ نہ کیا گیا ہو، میں حاصل کردہ دشمن کے مقتول سپاہی کی ذاتی اشیاء کا معاملہ سنت کے مطابق حملے کی صورت میں مال غنیمت ہی کا سا ہے۔ اس میں پانچواں حصہ نکالا جائے گا جو غرباء میں تقسیم کیا جائے گا۔

اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کی حدیث مبارکہ کا یہ استدلال موجود نہ ہوتا اور ہم قرآن مجید کے ظاہری الفاظ کی بنیاد پر ہی فیصلہ کر رہے ہوتے تو اس صورت میں: ہم ہر اس شخص کو ہاتھ کاٹنے کی سزا دیتے جس کے عمل کو چوری کہا جاتا؛

ہر اس آزاد شادی شدہ عورت کو کوڑوں کی سزا دیتے جس کے عمل کو زنا کہا جاتا؛ خمس میں سے رشتے داروں کا حصہ ہر اس شخص کو دیتے جس کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم سے رشتے داری ہوتی۔ اس کے نتیجے میں بہت سے ایسے لوگوں کو بھی حصہ ملتا جن کا تعلق خون اور نسل کے واسطے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم سے ہے۔ (کتاب رسالہ، بحث، خاص وعام، امام شافعی)

الفصل الثانی فصل فی المطلق والمقید

﴿دوسری فصل مطلق اور مقید کے بیان میں ہے﴾

مطلق کی تعریف

وہ اسم جس سے بغیر کسی قید کے مسمیٰ مراد لیا جائے خواہ وہ صفت ہو یا اسم جنس۔ مطلق کی مثال اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ،

جو عورت بدکار ہو اور جو مرد تو ان میں ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ۔" (النور) اس آیت مبارکہ میں اللہ عزوجل نے زانی مرد و عورت کیلئے فقط "مئۃ جلدۃ" یعنی سو کوڑوں کی سزا مقرر فرمائی ہے لہٰذا اس مطلق پر بطور حد مزید کسی قسم کی زیادتی یعنی "تغریب عام" (ایک سال کیلئے جلاوطنی) نہیں کی جائے گی۔

مطلق کا حکم

جب مطلق کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہو تو اس پر خبر واحد یا قیاس سے زیادتی کرنا جائز نہیں۔

مقید کی تعریف

وہ اسم جس سے مع القید مسمی مراد لیا جائے خواہ وہ صفت ہو یا اسم جنس۔

مقید کی مثال

اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ،

اور جو کسی مسلمان کو نادانستہ قتل کر لے تو اس پر ایک مملوک مسلمان کا آزاد کرنا ہے۔" (النساء) اس آیت مبارکہ میں اللہ عزوجل نے کسی مومن کو غلطی سے قتل کرنے کی صورت میں بطور کفارہ غلام (مرد یا عورت) کو آزاد کرنے کا حکم ارشاد فرمایا لیکن اس غلام میں مومن ہونے کی قید لگا کر اسے مقید فرما دیا لہٰذا اب قتل خطا کے کفارے میں ہر غلام کو آزاد نہیں کیا جا سکتا بلکہ صرف مومن" کو آزاد کیا جائے گا۔

مقید کا حکم

جب کوئی لفظ مقید وارد ہو تو اس میں قید کا اعتبار کرنا واجب ہے جب تک کوئی ایسا لفظ وارد نہ ہو جو اس قید کو باطل کرنے کا فائدہ دے۔

مطلق پر عمل کے امکان پر حکم کا بیان

بحث المطلق إذا أمكن العمل به لا يجوز الزيادة عليه ذهب أصحابنا إلى أن المطلق من كتاب الله تعالىٰ إذا أمكن العمل بإطلاقه فالزيادة عليه بخبر الواحد والقياس لا يجوز مثاله في قوله تعالىٰ (فاغسلوا وجوهكم)فالمأمور به هو الغسل على الإطلاق فلا يزاد عليه شرط النية والترتيب والموالاة والتسمية بالخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيقال الغسل المطلق فرض بحكم الكتاب والنية سنة بحكم الخبر ،

ترجمہ

ہمارے علمائے احناف کا مذہب یہ ہے کہ مطلق کتاب اللہ جب اس کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہو تو اس پر خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ اس پر زیادتی کرنا جائز نہ ہوگی اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول فاغسلوا وجوھکم میں ہے پس مامور بہ مطلق غسل ہے پس اس پر خبر کے ذریعے نیت، ترتیب، موالات اور تسمیہ کے شرط ہونے کی زیادتی نہیں کی جائے گی لیکن خبر پر اس طور پر عمل کیا جائے گا اس سے حکم کتاب اللہ متغیر نہ ہوا چنانچہ کہا جائے گا کہ مطلق غسل حکم کتاب کی وجہ سے فرض ہے اور نیت حکم خبر کی وجہ سنت ہے

حکم کتاب میں تبدیلی نہ کرنے کا بیان

وكذلك قلنا في قوله تعالىٰ (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)إن الكتاب جعل جلد المائة حدا للزنا فلا يزاد عليه التغريب حدا لقوله عليه السلام (البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام)بل يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون الجلد حدا شرعيا بحكم الكتاب والتغريب مشروعا سياسة بحكم الخبر ،

ترجمہ

اور اسی طرح ہم نے کہا اللہ تعالیٰ کا قول الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ میں کہ کتاب نے سو کوڑوں کو زنا کی حد قرار دیا ہے پس اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول البکر بالبکر جلد مائۃ و تغریب عام کی وجہ

سے ایک سال جلاوطنی کو حد بنا کر زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ خبر پر اس طور سے عمل کیا جائے گا اس سے حکم کتاب متغیر نہ ہو سکے پس کوڑے مارنا حکم کتاب کی وجہ سے حد شرعی ہوگا اور حکم خبر کی وجہ سے ایک سال کے لئے جلاوطنی کرنا انتظامی مصلحت کی وجہ سے مشروع ہوگا۔

حد زنا میں کوڑوں اور تغریب کو جمع نہ کرنے کا بیان

امام ابوالحسن صاحب ہدایہ لکھتے ہیں کہ غیر شادی شدہ میں کوڑوں کی سزا اور شہر بدری کو جمع نہ کیا جائے گا جبکہ امام شافعی علیہ الرحمہ دونوں کو حد کے طور پر جمع کرتے ہیں۔ کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کنورا کنواری (اگر زنا کریں) تو ان سو کوڑے مارو۔ اور ایک سال کیلئے جلاوطن کرو۔ کیونکہ جلاوطنی سے زنا کے دروازے کو بند کرنا ہے کیونکہ اس طرح تعلقات کم ہوتے ہیں۔

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ''فاجلدوا'' اللہ تعالیٰ نے کوڑے مارنے کو مکمل سزا قرار دیا ہے جس کی دلیل حرف فاء ہے یا اس کی دلیل یہ ہے پوری سزا یہی ہے جو ذکر کی گئی ہے جبکہ جلاوطنی سے زنا کے دروازے کو کھولنا بھی پایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اہل خاندان والوں سے شرم ختم ہو جاتی ہے اور جلاوطنی سے بقاء کے اسباب کو ختم کرنا بھی لازم آئے گا۔ کیونکہ عام طور پر عورت زنا کو کمائی کا بہانہ بنانے والی ہے۔ اور یہ زنا کی بدترین حالت ہے۔

حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے اس فرمان سے ترجیح ملنے والی ہے کہ فتنہ کیلئے شہر بدر کرنا کافی ہے۔ حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی بیان کردہ حدیث منسوخ ہے جس طرح اس حدیث کا یہ جز ء منسوخ ہے کہ ''الثیب بالثیب'' اور اس کے نسخ کا حکم اس کے مقام پر ذکر کر دیا گیا ہے۔ البتہ جب امام جلاوطنی کو مصلحت سمجھے تو وہ کر سکتا ہے اور یہ تعزیر کی بناء پر ہوگا اور سیاست کے طور پر ہوگا کیونکہ ان چیزوں کا فائدہ بھی ہوتا ہے پس اس میں ہم معاملہ امام کے سپرد کریں گے اور اسی پر وہ نفی بھی محمول کی جائے گی جس بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے روایت کی گئی ہے۔ (ہدایہ اولین، کتاب حدود، بیروت)

حضرت ابوہریرہ اور حضرت زید ابن خالد کہتے ہیں ایک دن رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں دو آدمی اپنا قضیہ لے کر آئے، ان میں سے ایک شخص نے کہا کہ ہمارے درمیان کتاب اللہ کے موافق حکم کیجئے دوسرے نے بھی عرض کیا کہ ہاں، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان کتاب اللہ کے موافق حکم کیجئے اور مجھے اجازت دیجئے کہ میں بیان کروں کہ قضیہ کی صورت کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بیان کرو اس شخص نے بیان کیا کہ میرا بیٹا اس شخص کے ہاں مزدور تھا اس نے اس کی بیوی سے زنا کیا، لوگوں نے مجھ سے کہا کہ تمہارے بیٹے کی سزا سنگساری ہے لیکن میں نے اس کو سنگسار کرنے کے بدلے میں سو بکریاں اور ایک لونڈی دیدی، پھر جب میں نے اس بارے میں علماء سے دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ تمہارا بیٹا چونکہ محصن یعنی شادی شدہ نہیں ہے اسی لئے اس کو سزا سو کوڑے ہیں اور ایک سال کی جلاوطنی ہے اور اس شخص کی عورت کی سزا سنگساری ہے کیونکہ وہ شادی شدہ ہے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ قصہ سن کر فرمایا کہ آگاہ قسم ہے اس ذات پاک کی جس کے ہاتھ یعنی قبضہ قدرت میں میری جان

ہے میں تمہارے درمیان کتاب اللہ ہی کے موافق فیصلہ کرونگا تو سنو کہ تمہاری بکریاں اور تمہاری لونڈی تمہیں واپس مل جائے گی اور اگر خود ملزم کے اقرار یا چار گواہوں کی شہادت سے زنا کا جرم ثابت ہے تو تمہارے بیٹے کو سو کوڑوں کی سزا دی جائے گی اور ایک سال کے لئے جلا وطن کر دیا جائے گا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انیس کو فرمایا کہ انیس تم اس شخص کی عورت کے پاس جاؤ اگر وہ زنا کا اقرار کر لے تو اس کو سنگسار کر دو چنانچہ اس عورت نے زنا کا اقرار کر لیا اور حضرت انیس نے اس کو سنگسار کر دیا۔ (بخاری ومسلم، مشکوۃ شریف جلد سوم حدیث نمبر 713)

یہ بھی احتمال ہے کہ کتاب اللہ سے قرآن کریم ہی مراد ہو اس صورت میں کہا جائے گا کہ واقعہ اس وقت کا ہے جب کہ آیت رجم کے الفاظ قرآن کریم سے منسوخ التلاوت نہیں ہوئے تھے۔

ایک سال کے لئے جلا وطن کر دیا جائے گا کے بارے میں حضرت امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ ایک سال کی جلا وطنی بھی حد میں داخل ہے یعنی ان کے نزدیک غیر شدہ زنا کار کی حد شرعی سزا یہ ہے کہ اس کو سو کوڑے بھی مارے جائیں اور ایک سال کے لئے جلا وطن بھی کر دیا جائے جب کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ ایک سال کی جلا وطنی کے حکم کو مصلحت پر محمول فرماتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ ایک سال کی جلا وطنی حد کے طور پر نہیں ہے بلکہ بطور مصلحت ہے کہ اگر امام وقت اور حکومت کسی سیاسی اور حکومتی مصلحت کے پیش نظر ضروری سمجھے تو ایک سال کے لئے جلا وطن بھی کیا جا سکتا ہے، بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں یہی حکم نافذ جاری تھا مگر جب یہ آیت کریمہ (اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ 24 . النور 2) (یعنی زانی اور زانیہ کو کوڑے مارے جائیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارے جائیں) نازل ہوئی تو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

طواف کیلئے وضو کو شرط نہ قرار دینے کا بیان

و کذلک قولہ تعالیٰ (ولیطوفوا بالبیت العتیق) مطلق فی مسمی الطواف بالبیت فلا یزاد علیہ شرط الوضوء بالخبر بل یعمل بہ علی وجہ لا یتغیر بہ حکم الکتاب بأن یکون مطلق الطواف فرضا بحکم الکتاب والوضوء واجبا بحکم الخبر فیجبر النقصان اللازم بترک الوضوء الواجب بالدم وکذلک قولہ تعالیٰ (وارکعوا مع الراکعین) مطلق فی مسمی الرکوع فلا یزاد علیہ شرط التعدیل بحکم الخبر ولکن یعمل بالخبر علی وجہ لا یتغیر بہ حکم الکتاب فیکون مطلق الرکوع فرضا بحکم الکتاب والتعدیل واجبا بحکم الخبر،

ترجمہ

اور اسی طرح ہم نے کہا اللہ تعالیٰ کے قول ولیطوفوا بالبیت العتیق بیت اللہ کے طواف کے حکم میں مطلق ہے لہٰذا اس پر خبر کے ذریعے وضو کے شرط ہونے کو زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ خبر پر ایسے طریقے سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب کا حکم متغیر نہ

ہو اس طور پر کہ حکم کتاب کی وجہ سے مطلق طواف فرض ہو اور حکم خبر کی وجہ سے وضو واجب ہو پس وہ نقصان جو وضو واجب کے ترک لازم آیا ہے اس کی تلافی دم کی جائے گی اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان وارکعوا مع الراکعین ۔

رکوع کے مفہوم میں مطلق ہے لہٰذا اس پر حکم خبر کی وجہ سے تعدیل کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا لیکن خبر پر اس طور سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے حکم کتاب تبدیل نہ ہو چنانچہ حکم کتاب کی وجہ سے مطلق رکوع فرض ہو گا اور حکم خبر کی وجہ تعدیل واجب ہو گا۔

طواف کے لئے وضو کے حکم کا بیان

حضرت عروہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حج کیا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے مجھ سے بیان کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مکہ پہنچ کر جو سب سے پہلے کام کیا وہ یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وضو فرمایا اور پھر بیت اللہ کا طواف کیا (یعنی عمرہ کا طواف کیا کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قارن یا متمتع تھے اور عمرہ نہیں ہوا، پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حج کیا تو آپ نے بھی بیت اللہ کے طواف سے افعال حج کی ابتداء کی اور عمرہ نہیں ہوا، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بھی اسی طرح کیا۔ (بخاری ومسلم)

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وضو کیا۔ کا مطلب یہ ہے کہ مکہ پہنچ کر طواف بیت اللہ سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دوبارہ وضو کیا، کیونکہ یہ بات پہلے ہی معلوم ہو چکی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مکہ میں داخل ہونے سے پہلے ذی طویٰ میں غسل کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ غسل میں وضو بھی شامل ہوتا تھا۔ طواف کے صحیح ہونے کے لئے طہارت یعنی پاکی جمہور علماء کے نزدیک تو شرط ہے لیکن حنفیہ کے ہاں شرط نہیں ہے البتہ واجب ہے۔

گزشتہ احادیث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ نے مکہ پہنچ کر عمرہ کیا، اس کے بعد جو لوگ قربانی کا جانور ساتھ لائے تھے وہ تو احرام باندھے رہے اور جو لوگ قربانی کا جانور ساتھ نہ لائے تھے انہوں نے احرام کھول دیا۔ لہٰذا اور عمرہ نہ ہوا کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حج کو فسخ یعنی موقوف کر کے عمرہ نہیں کیا اور احرام نہیں کھولا بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عمرہ کے بعد احرام ہی کی حالت میں رہے کیونکہ قارن تھے اور پھر آخر میں قربانی کے دن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے احرام کھولا۔ لہٰذا راوی نے یہ بات اس لئے کہی تاکہ ان لوگوں کی تردید ہو جائے جو یہ گمان کرتے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حج کو فسخ کر کے عمرہ کیا۔

یا پھر اس جملہ کی مراد یہ ہے کہ ان سب نے حج کے بعد الگ سے اور عمرہ نہیں کیا بلکہ اسی عمرہ پر اکتفاء کیا جو حج کے ساتھ شامل تھا۔

تجدید وضو میں فقہی مذاہب اربعہ

آپ ہر فرض نماز کے موقع پر نیا وضو کیا کرتے تھے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ایک باوضو شخص کے لیے تجدید وضو کو بشمول ائمہ اربعہ کے اکثر فقہا نے بعض شرائط کے ساتھ ایک پسندیدہ اور مستحب عمل قرار دیا ہے۔

امام احمد بن حنبل سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ تجدید وضو کی کوئی فضیلت نہیں ہے۔ لیکن علماے حنابلہ، امام احمد کی اُسی روایت کو زیادہ مستند قرار دیتے ہیں جو جمہور کے موافق ہے۔

دین میں اِس عمل کے استحباب کے لیے فقہا نے جو بعض شرائط بیان کی ہیں اُن کے حوالے سے ان کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ علماے شافعیہ کے نزدیک وضو پر نیا وضو کرنا اس شرط کے ساتھ پسندیدہ ہے کہ پہلے وضو سے آدمی نے کم از کم دو رکعت نماز، خواہ نفل ہو یا فرض، پڑھی ہو۔

احناف نے یہ شرط عائد کی ہے کہ پہلے اور دوسرے وضو کے مابین ایک نشست یا ایک نماز ضرور ہونی چاہیے، اگر ایسا نہیں ہے تو اُس صورت میں نیا وضو کرنا ناپسندیدہ اور مکروہ ہے۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ دونوں کے مابین کسی ایسی عبادت کا ہونا ضروری جس کی صحت کے لیے وضو کا ہونا شرط ہے۔ جیسے نماز، طواف بیت اللہ یا مصحف قرآنی سے تلاوت کرنا وغیرہ۔

نماز میں تعدیل ارکان کے وجوب کا بیان

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف فرما ہوئے جبکہ ایک آدمی بھی مسجد میں داخل ہوا۔ اس نے نماز پڑھی پھر آیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں سلام عرض کیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب دیا اور فرمایا: لوٹ جاؤ اور نماز پڑھ کیونکہ تو نے نماز (درست طریقے سے) نہیں پڑھی وہ آدمی واپس گیا پس اس نے نماز پڑھی اور پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں سلام عرض کیا تو آپ نے فرمایا: تو لوٹ جا تو نے نماز (درست طریقے سے) نہیں پڑھی۔ تیسری مرتبہ تک (یہی فرمایا) پھر اس شخص نے کہا قسم ہے اس ذات کی، جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا میں اس سے اچھی نہیں پڑھ سکتا۔ آپ مجھے سکھلا دیجئے۔ تو آپ نے فرمایا: جب تو نماز کیلئے کھڑا ہو تو تکبیر کہہ، پھر قرآن پاک میں سے جتنا ہو سکے قراءت کر، پھر اطمینان سے رکوع کر، پھر رکوع سے اٹھ حتی کہ سیدھا کھڑا ہو جا، پھر سجدہ کر حتی کہ تو سجدہ سے مطمئن ہو جائے، پھر جلسہ کر حتی کہ اطمینان سے بیٹھ جائے۔ پھر تمام نماز میں ایسا ہی کر۔ (بخاری ج ۱ ص ۱۰۹، قدیمی کتب خانہ کراچی)



بحث جواز التوضی بماء الزعفران و أمثاله

﴿ یہ بحث زعفران سے وضو کے جواز کے بیان میں ہے ﴾

زعفران وغیرہ جیسے پانی سے وضو کرنے کا بیان

وعلى هذا قلنا يجوز التوضي بماء الزعفران وبكل ماء خالطه شيء طاهر فغير أحد أوصافه لأن شرط المصير إلى التيمم عدم مطلق الماء وهذا قد بقي ماء مطلقا فإن قيد الإضافة ما أزال عنه اسم الماء بل قرره فيدخل تحت حكم مطلق الماء وكان شرط بقائه على صفة المنزل من السماء قيدا لهٰذا المطلق وبه يخرج حكم ماء الزعفران والصابون والأشنان وأمثاله وخرج عن هذه القضية الماء النجس بقوله تعالىٰ (ولكن يريد ليطهركم) والنجس لا يفيد الطهارة وبهذه الإشارة علم أن الحدث شرط لوجوب الوضوء فإن تحصيل الطهارة بدون وجود الحدث محال،

ترجمہ

اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ وضو جائز ہے زعفران کے پانی سے اور ہر اس پانی سے جس میں کوئی پاک چیز ملی ہو پھر اس اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو بدل دیا ہو اس لیے کہ تیمم کی طرف رجوع کرنے کی شرط مطلق پانی کا معدوم ہونا ہے اور زعفران وغیرہ کا پانی ماء مطلق ہو کر باقی ہے کیونکہ قید اضافت نے ماء زعفران نے پانی کا نام زائل نہیں کیا ہے بلکہ اس ثابت کیا ہے پس زعفران وغیرہ کا پانی مطلق ماء کے تحت داخل ہو جائے گا اور اس کے اس صفت پر باقی رہنے کی شرط جس پر سے وہ آسمان سے اترا ہے اس مطلق کے لئے قید ہے اور اسی زعفران صابن اور شان وغیرہ کے پانی کے حکم سے تخریج کی جائے گی اور اس حکم سے باری تعالیٰ کے قول ولکن یرید لیطھرکم کی وجہ سے ناپاک پانی نکل گیا ہے کیونکہ ناپاک پاکی کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور لیطھرکم کے اشارہ سے معلوم ہو گیا وضو واجب ہونے کے لئے حدث شرط ہے کیونکہ بغیر وجود حدث کے طہارت حاصل کرنا محال ہے۔

ماء زعفران کی طہارت کے بارے میں فقہی بیان

وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل جائے اس سے طہارت حاصل کرنا جائز ہے۔ جبکہ اس پاک چیز نے پانی کے کسی ایک وصف کو بدلا ہو۔ جیسے سیلاب کا پانی اور وہ پانی جس میں زعفران یا اشنان مل گئی ہو۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ امام قدوری نے قدوری میں ماء زروج کو شوربے کی طرح قرار دیا ہے۔ اور امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کی روایت کے مطابق یہ ماء زعفران کے مرتبہ میں ہے۔ اور یہی

صحیح ہے اسی کو امام ناطفی اور امام سرخسی علیہما الرحمہ نے اختیار کیا ہے۔

اور امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ ماء زعفران اور اس کی مثل وہ پانی جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں ان سے وضو کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ ماء مقید ہیں کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اسے ماء زعفران کہا جاتا ہے۔ بخلاف اجزاء زمین کے کیونکہ کوئی بھی پانی عادۃ ان سے خالی نہیں ہوتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ پانی کا نام تو مطلقاً باقی ہے۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اس کا کوئی الگ نام نہیں۔ اور زعفران کی طرف پانی کی نسبت کرنا ایسا ہی ہے جس طرح کنوئیں اور چشمے کی طرف پانی کی نسبت کرتے ہیں۔ کیونکہ تھوڑی سے آمیزش کا اعتبار نہیں۔ اور اس سے بچنا مشکل نہیں۔ جس طرح زمین کے اجزاء سے بچنا مشکل نہیں ہے۔☆ لہذا غالب کا اعتبار کیا جائے گا اور غلبے کا اعتبار رنگ بدلنے سے نہیں ہوتا بلکہ اجزاء سے ہے اور یہی صحیح ہے۔

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ,قَالَ قِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّا نُرِيدُ الْمَسْجِدَ ، فَنَطَأُ الطَّرِيقَ النَّجِسَةَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ الْأَرْضُ يُطَهِّرُ بَعْضُهَا بَعْضًا (سنن ابن ماجه ، كتاب الوضو)

ترجمہ: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ عرض کیا گیا یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم مسجد میں جانے کا ارادہ کرتے ہیں جبکہ راستے میں نجاست ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: زمین پاک ہے اس کا بعض دوسرے بعض کو پاک کرتا ہے۔

تغیر اوصاف ماء کے فقہی مفہوم کا بیانا

علامہ محمود البابرتی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں۔ کہ کسی ایک وصف کی تبدیلی ہو۔ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ رنگ، بو اور ذائقہ میں سے اگر دو وصف تبدیل ہو گئے تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں۔ نہایہ میں ہے کہ اساتذہ کرام سے منقول ہے کہ خریف کے وقت جب درختوں کے پتے پانی کے حوضوں میں گرتے ہیں جس سے پانی کا رنگ، بو اور ذائقہ بدل جاتا ہے۔ پھر وہ بغیر انکار کے وہاں سے وضو کرتے ہیں اور اسی طرف امام طحاوی علیہ الرحمہ نے اشارہ کیا ہے۔ لیکن شرط یہ ہے اس کی رقت باقی رہے۔ اور اگر اس پر غیر غالب آ گیا اور وہ گاڑھا ہو گیا تو پھر اس سے وضو کرنا جائز نہیں۔ اور اگر کہا جائے کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو تقدم حاصل ہے (اِلَّا مَاغَیَّرَ لَوْنَہٗ اَوْطَعْمَہٗ اَوْ رِیْحَہٗ) اس حدیث کا تقاضہ یہ ہے کہ جب پانی کا کوئی ایک وصف بھی تبدیل ہو جائے تو اس سے وضو کرنا جائز نہ ہوا۔ تو اس کا جواب یہ ہے۔ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان (لا ینجسہ شئی) کا معنی یہ ہے کہ پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔ اور یہاں ہمارا کلام پاک چیزوں کے پانی میں ملنے کے بارے میں ہے۔ (عنایہ شرح ہدایہ، ج ا، ص ۹۶، بیروت)

ماء مطلق ومقید کے بارے میں امام شافعی علیہ الرحمہ کا مؤقف و دلائل و جواب

علامہ ابن ہمام حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں۔ کہ صاحب ہدایہ اور امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ یقیناً اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ ماء مطلق ہی احداث کو زائل کرنے والا ہے۔ اور میری مراد اس پانی سے مطلق پانی ہے۔ اور جو مقید پانی ہے وہ نجاست کو زائل کرنے والا نہیں کیونکہ اگر وہ پانی نجاست زائل کرنے والا ہوتا تو حکم تیمم کی طرف منتقل ہو کر نہ جاتا۔ اور ماء مطلق کے نہ ہونے پر تیمم

کی نص ہے۔ جبکہ اختلاف اس پانی میں ہے جس میں زعفران یا اس کی مثل کوئی چیز مل گئی ہو۔ کیونکہ وہ اس قید کے ہونے یا نہ ہونے پر مبنی نہ ہو۔ جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں جو پانی کا غیر ہوگا اس سے پانی کو مقید کیا جائے گا۔ جس طرح زعفران کا پانی کہا جاتا ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے ہم اس کا انکار نہیں کرتے۔ لیکن یہ اس وقت تک ممتنع نہیں ہوگا جب تک ملنے والا مغلوب ہے۔ جیسے کہنے والا کہتا ہے کہ یہ وہ پانی ہے جس میں زیادتی نہیں۔

ہم نے گھگرے ہوئے پانی کو دیکھا کہ اس کا رنگ مٹیالا ہو جاتا ہے۔ اور خریف کے موسم میں درختوں کے پتوں کو دیکھا کہ وہ پانی کے حوضوں میں گر جاتے ہیں اور گزرنے والا دوسرے سے کہتا ہے یہ وہی پانی جس سے ہم پانی پئیں اور وضو کریں گے لہٰذا تغیر اوصاف کے باوجود اس پر مطلق پانی کا اطلاق ہوتا ہے۔ پس اس اصول سے ظاہر ہو گیا کہ ملنے والا جب مغلوب ہو تو وہ پانی سے اطلاق نہیں چھین سکتا۔ پس واجب ہے کہ اس پانی پر وہی حکم مرتب ہو جو ماء مطلق پر مرتب ہوتا ہے۔ اسی کی دلیل یہ بھی ہے کہ امام نسائی علیہ الرحمہ نے اپنی سنن میں ذکر کیا ہے کہ فتح (مکہ) کے دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے پانی سے غسل کیا جس میں آٹے کا اثر تھا۔ لہٰذا اس میں پانی کی غالبیت کا اعتبار کیا گیا نہ کہ مختلط کے غلبے کا اعتبار کیا گیا تھا۔ (فتح القدیر، ج ا، ص ۱۲۵، بیروت)

اسی طرح پانی کی کسی دوسری چیز کی طرف اضافت کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ پانی مقید ہو گیا کیونکہ جس طرح ماء زعفران ہے کہ یہاں اضافت پانی کو مقید کرنے میں مفید نہیں اسی طرح دوسرے پانیوں میں بھی محض اضافت مقید کرنے میں مفید ثابت نہ ہو گی۔ البتہ غیر کے غلبے کا اور پانی میں عدم رقت کا اعتبار کیا جائے گا۔

دلیل عرف سے امام شافعی کے مقید پانی کا جواب

زعفران والا پانی ہمارے نزدیک مطلق پانی ہے اور امام شافعی کے ہاں مقید ہے ان کی عبارت یہ ہے کہ اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر کسی نے پانی نہ پینے کی قسم کھائی پھر زعفران ملا پانی پی لیا تو قسم نہیں ٹوٹے گی، یونہی حالت احرام میں زعفران کے پانی سے غسل کر لیا تو فدیہ لازم آئیگا، اور کسی کو پانی خریدنے کیلئے وکیل بنایا گیا ہو اور وہ زعفران ملا پانی خریدے تو یہ جائز نہ ہوگا تو ثابت ہوا کہ زعفران ملا پانی مطلق پانی نہیں ہوتا (جو آپ کے مسلک کے خلاف ہے) تو ہم جواب دینگے کہ ہم ان باتوں کو تسلیم نہیں کرتے جیسا کہ سراج ہندی نے کہا، میں کہتا ہوں کہ اگر ہم آپ کے اعتراضات کو درست تسلیم کر بھی لیں (تو بھی ہمارے مسلک کے خلاف لازم نہیں آتا) کیونکہ قسم اور وکالت کی صورتوں میں تو عرف کا اعتبار ہوتا ہے اور عرف میں ہے کہ ایسا پانی پیا نہیں جاتا اور احرام والے مسئلہ میں فدیہ لازم ہونے کی وجہ خوشبو کا استعمال ہے اگرچہ یہاں خوشبو مغلوب ہے پانی کا میدہ ہونا نہیں ہے، پس کلام اس زعفران ملے پانی میں ہوگا۔

جس میں اتنی تھوڑی مقدار میں زعفران ملا ہو جس سے پانی کا رنگ تو بدل گیا مگر وہ رنگنے کے قابل نہ ہو، تو ایسا پانی خالص پانی شمار ہوگا، اور علامہ سراج کا قول لانسلم الخ بھی درست رہے گا کہ ہم نہیں مانتے کہ زعفران والا پانی پینے سے قسم نہیں ٹوٹے گی اور یہ کہ مُحرِم پر فدیہ لازم آجائیگا۔ اس پانی کو استعمال کرنے کی وجہ سے اور وکیل بالشراء زعفران والا پانی خریدنے کا مجاز نہ ہوگا کیونکہ یہ

مطلق پانی ہے اور معمولی تبدیلی کا عرفاً اور شرعاً کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ (بحرالرائق الماء الذی یجوز بہ الوضو سعید کمپنی کراچی ۱/۶۸)

مظاہر کے دوران کفارہ جماع کے سبب عدم استئناف کفارہ کا بیان

قال ابو حنيفة رضي الله عنه المظاهر إذا جامع امراته في خلال الإطعام لا يستأنف الإطعام لأن الكتاب مطلق في حق الإطعام فلا يزاد عليه شرط عدم المسيس بالقياس على الصوم بل المطلق يجري على إطلاقه والمقيد على تقييده،

ترجمہ: حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ ظہار کرنے والا جب کھانا کھلانے کے درمیان اپنی بیوی سے جماع کرلے تو کھانا کھلانے کا اعادہ نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ کتاب طعام کے حق میں مطلق ہے لہٰذا اس پر عدم جماع کی شرط کو روزے پر قیاس کر کے زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی تقیید پر رہے گا۔

کفارے کے تعدد میں فقہی مذاہب اربعہ

حضرت سلیمان بن یسار، حضرت سلمہ بن صخر بیاضی سے نقل کرتے ہیں کہ جو شخص ظہارہ کفارہ ادا کرنے سے پہلے جماع کرے اس پر ایک کفارہ ہے یہ حدیث حسن غریب ہے۔

اکثر اہل علم کا اسی پر عمل ہے سفیان، ثوری، مالک، شافعی، احمد، اور اسحاق کا بھی یہی قول ہے بعض اہل علم کے نزدیک ایسے شخص پر دو کفارہ واجب ہیں۔ عبدالرحمٰن بن مہدی کا بھی یہی قول ہے۔ (جامع ترمذی جلد اول حدیث نمبر 1210)

حضرت عکرمہ، حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی سے ظہار کرنے کے بعد اس سے صحبت کر بیٹھا پھر وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا اور کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس سے صحبت کرلی نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اللہ تم پر رحم کرے تمہیں کس چیز نے اس پر مجبور کیا وہ کہنے لگا میں نے چاند کی روشنی میں اس کی پازیب دیکھ لی تھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اب اللہ کا حکم (کفارہ ادا) پورا کرنے سے پہلے اس کے پاس نہ جانا یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے۔ (جامع ترمذی جلد اول حدیث نمبر 1211)

کفارہ ظہار و یمین میں مطلق رقبہ ہونے کا بیان

وكذلك قلنا الرقبة في كفارة الظهار واليمين مطلقة فلا يزاد عليه شلاط الإيمان بالقياس على كفارة القتل،

ترجمہ

اسی لئے ہم نے کہا کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں رقبہ مطلق ہے لہٰذا کفارہ قتل پر قیاس کر کے اس پر شرط ایمان کو زیادہ نہیں کیا جائے گا۔

ظہار کا لغوی معنی و تعریف

ظہار کے لغوی معنیظہار ظہر سے مشتق ہے ظہر کے معنی پیٹھ کے ہیں۔ ظہار کے اصطلاحی معنیبیوی یا اس کے بعض حصہ جیسے آدھا یا چوتھائی وغیرہ یا اس کے ایسے عضو جس کو بول کر پورا وجود مراد لیا جاتا ہو، جیسے سر، وغیرہ کو اپنے حقیقی یا سسرالی یا رضاعی محرم کے ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کا دیکھنا جائز نہیں۔ جو اپنی منکوحہ کو یا اس کے کسی ایسے جزء کو جس کو بول کر کل مراد لیا جاسکتا ہو، اپنی محرم عورت کے ساتھ تشبیہ دے، ظہار کہلاتا ہے جس کی مثال یہ ہے۔

جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مثل ہے تو وہ اس پر حرام ہو جاتی ہے اور اب اس سے جماع کرنا جائز نہیں اور نہ اسکو چھونا اور نہ بوسہ لینا جائز ہے حتی کہ وہ اس ظہار کا کفارہ ادا کرے۔ (ہدایہ اولین ج ۳ ص ۳۸۹ مجتبائے دہلی)

ظہار کے فقہی مفہوم کا بیان

علامہ علاؤالدین حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ ظہار کا معنی ہے کہ اپنی زوجہ یا اُس کے کسی جز وِشائع یا ایسے جز کو جو کُل سے تعبیر کیا جاتا ہو ایسی عورت سے تشبیہ دینا جو اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو یا اسکے کسی ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کی طرف دیکھنا حرام ہو مثلاً کہا تو مجھ پر میری ماں کی مثل ہے یا تیرا سر یا تیری گردن یا تیرا نصف میری ماں کی پیٹھ کی مثل ہے۔

(درمختار، ج ۵، ص ۱۲۵، بیروت)

علامہ علی بن محمد زبیدی حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ عورت کے سر یا چہرہ یا گردن یا شرمگاہ کو محارم سے تشبیہ دی تو ظہار ہے اور اگر عورت کی پیٹھ یا پیٹ یا ہاتھ یا پاؤں یا ران کو تشبیہ دی تو نہیں۔ یونہی اگر محارم کے ایسے عضو سے تشبیہ دی جسکی طرف نظر کرنا حرام نہ ہو مثلاً سر یا چہرہ یا ہاتھ یا پاؤں یا بال تو ظہار نہیں اور گھٹنے سے تشبیہ دی تو ہے۔ (جوہرہ نیرہ، باب ظہار، رحمانیہ لاہور)

شیخ نظام الدین حنفی لکھتے ہیں کہ محارم کی پیٹھ یا پیٹ یا ران سے تشبیہ دی یا کہا میں نے تجھ سے ظہار کیا تو یہ الفاظ صریح ہیں ان میں نیت کی کچھ حاجت نہیں کچھ بھی نیت نہ ہو یا طلاق کی نیت ہو یا اکرام کی نیت ہو، ہر حالت میں ظہار ہی ہے اور اگر یہ کہتا ہے کہ مقصود جھوٹی خبر دینا تھا یا زمانہ گزشتہ کی خبر دینا ہے تو قضاء تصدیق نہ کرینگے اور عورت بھی تصدیق نہیں کرسکتی۔ (عالمگیری، باب ظہار)

ظہار کا شرعی حکم

علامہ علی بن محمد زبیدی حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہظہار کا حکم یہ ہے کہ جب تک کفارہ نہ دیدے اُس وقت تک اُس عورت سے جماع کرنا یا شہوت کے ساتھ اُس کا بوسہ لینا یا اُس کو چھونا یا اُس کی شرمگاہ کی طرف نظر کرنا حرام ہے اور بغیر شہوت چھونے یا بوسہ لینے میں حرج نہیں مگر لب کا بوسہ بغیر شہوت بھی جائز نہیں کفارہ سے پہلے جماع کرلیا تو توبہ کرے اور اُس کے لیے کوئی دوسرا کفارہ واجب نہ ہوا مگر خبردار پھر ایسا نہ کرے اور عورت کو بھی یہ جائز نہیں کہ شوہر کو قربت کرنے دے۔

(جوہرہ نیرہ، باب ظہار)

کفارہ ظہار کے غلام میں مذہبی قید کے معدوم ہونے کا بیان

حضرت معاویہ ابن حکم کہتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میری ایک لونڈی ہے جو میرا ریوڑ چراتی ہے میں جب اس کے پاس گیا اور ریوڑ میں اپنی بکری کم پائی تو میں نے اس بکری کے بارے میں پوچھا کہ کیا ہوئی؟ اس نے کہا کہ بھیڑیا لے گیا مجھ کو اس پر غصہ آ گیا اور چونکہ میں بنی آدم میں سے ہوں یعنی ایک انسان ہوں اور انسان بتقاضائے بشریت مغلوب الغضب ہو جاتا ہے اس لیے میں نے اس لونڈی کے منہ پر ایک تھپڑ مار دیا اور اس وقت کفارہ ظہار یا کفارہ قسم کے طور پر اور یا کسی اور سبب سے مجھ پر ایک بردہ یعنی ایک لونڈی یا ایک غلام آزاد کرنا واجب ہے تو کیا میں اس لونڈی کو آزاد کر دوں تا کہ میرے ذمہ سے وہ کفارہ بھی ادا ہو جائے اور اس کو تھپڑ مار دینے کی دلیل سے میں جس ندامت و شرمندگی میں مبتلا ہوں اس سے بھی نجات پا جاؤں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ میں کون ہوں؟ اس نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو آزاد کر دو (مالک) مسلم کی ایک روایت میں یوں ہے کہ حضرت معاویہ نے کہا کہ میری ایک لونڈی تھی جو احد پہاڑ اور جوانیہ کے اطراف میں میرا ریوڑ چرایا کرتی تھی جوانیہ احد پہاڑ کے قریب ہی ایک جگہ کا نام ہے ایک دن جو میں نے اپنا ریوڑ دیکھا تو مجھے معلوم ہوا کہ بھیڑیا میری ایک بکری کو ریوڑ میں سے اٹھا کر لے گیا ہے میں بنی آدم کا ایک مرد ہوں اور جس طرح کسی نقصان واتلاف کی دلیل سے اولاد آدم کو غصہ آ جاتا ہے اسی طرح مجھے بھی غصہ آ گیا (چنانچہ اس غصہ کی دلیل سے میں نے چاہا کہ اس لونڈی کو خوب ماروں لیکن میں اس کو ایک ہی تھپڑ مار کر رہ گیا پھر میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ سارا ماجرا بیان کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واقعہ کو میرے حق میں ایک امر اہم جانا اور فرمایا کہ تم نے یہ بڑا گناہ کیا ہے میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو کیا میں اس لونڈی کو آزاد کر دوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو میرے پاس بلاؤ میں لونڈی کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بلا لایا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ کہاں ہے اس نے جواب دیا کہ آسمان میں پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ میں کون ہوں؟ اس نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس لونڈی کو آزاد کر دو کیونکہ یہ مسلمان ہے۔ (مشکوۃ شریف جلد سوم حدیث نمبر 499)

اس باب میں اس حدیث کو نقل کرنے سے مصنف کتاب کا مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ ظہار میں بطور کفارہ جو بردہ یعنی غلام یا لونڈی آزاد کیا جائے اس کا مسلمان ہونا ضروری ہے چنانچہ حضرت امام شافعی کا مسلک یہی ہے لیکن حنفی مسلک میں چونکہ یہ ضروری نہیں ہے اس لئے حنفیہ اس حدیث کو افضلیت پر محمول کرتے ہیں یعنی ان کے نزدیک اس حدیث کی مراد صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ کفارہ ظہار میں آزاد کیا جانیوالا بردہ اگر مسلمان ہو تو یہ افضل اور بہتر ہے۔

اللہ تعالیٰ کہاں ہے؟ ان الفاظ کے ذریعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد اللہ تعالیٰ کے مکان کے بارے میں سوال نہیں تھا کیونکہ اللہ تعالیٰ تو مکان وزمان سے پاک ہے بلکہ اس موڑ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ سوال کرنا تھا کہ بتاؤ اللہ تعالیٰ کا حکم

کہاں جاری وساری ہے اور اس کی بادشاہت وقدرت کس جگہ ظاہر و باہر ہے اور اس سوال کی ضرورت یہ تھی کہ اس وقت عرب کے کفار بتوں ہی کو معبود جانتے تھے اور جاہل لوگ ان بتوں کے علاوہ اور کسی کو معبود نہیں مانتے تھے لہٰذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جاننا چاہا کہ آیا یہ لونڈی موحدہ یا مشرکہ ہے گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد دراصل ان بے شمار معبودوں کی نفی کرنی تھی جو زمین پر موجود تھے نہ کہ آسمان کو اللہ تعالیٰ کا مکان ثابت کرنا تھا چنانچہ جب اس لونڈی نے مذکورہ جواب دیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہو گیا کہ یہ موحدہ ہے مشرکہ نہیں ہے۔

مالک کی روایت میں تو حضرت معاویہ سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ ایک بردہ آزاد کرنا مجھ پر کسی اور سبب سے واجب ہے تو کیا میں اس لونڈی کو آزاد کر دوں تا کہ وہ کفارہ بھی ادا ہو جائے جو واجب ہے اور اس کو مارنے کی دلیل سے مجھے جو پشیمانی اور شرمندگی ہے وہ بھی جاتی رہے لیکن مسلم نے جو روایت نقل کی ہے اس کے الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ نے اس لونڈی کو محض اس دلیل سے آزاد کرنا چاہا کہ انہوں نے اس کو غصہ میں مار دیا تھا۔

گویا دونوں روایتوں کے مفہوم میں بظاہر تضاد معلوم ہوتا ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو ان دونوں میں قطعا کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ مالک کی روایت میں تو اس مفہوم کو صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ یوں تو کسی اور سبب سے مجھ پر بردہ آزاد کرنا واجب ہے لیکن مارنے کی دلیل سے بھی اس کو آزاد کرنا میرے لئے ضروری ہو گیا ہے تو اگر میں اس کو آزاد کر دوں تو ان دونوں سبب کا تقاضا پورا ہو جائے گا اس کے برخلاف مسلم کی روایت اس بارے میں مطلق ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں باتوں پر محمول کیا جا سکتا ہے لہٰذا یہی کہا جائے گا کہ مسلم کی روایت کا مطلق مفہوم مالک کی روایت کے مقید مفہوم پر محمول ہے یعنی مسلم کی روایت کے الفاظ کا مطلب بھی وہی ہے جو مالک کی روایت کے الفاظ کا ہے کہ اگر میں اس لونڈی کو آزاد کر دوں تو کیا دونوں سبب پورے ہو جائیں گے یا نہیں؟

کفارہ ظہار سے پہلے چھونے کی ممانعت میں مذاہب اربعہ

قرآن کا حکم ہے کہ ظہار کرنے والا کفارہ دے قبل اس کے کہ زوجین ایک دوسرے کو مَس کریں۔ ائمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس آیت میں مس سے مراد چھونا ہے، اس لیے کفارہ سے پہلے صرف مباشرت ہی حرام نہیں ہے بلکہ شوہر کسی طرح بھی بیوی کو چھو نہیں سکتا۔ شافعیہ شہوت کے ساتھ چھونے کو حرام کہتے ہیں، حنابلہ ہر طرح کے تلذذ کو حرام قرار دیتے ہیں، اور مالکیہ لذت کے لیے بیوی کے جسم پر بھی نظر ڈالنے کو ناجائز ٹھیراتے ہیں اور ان کے نزدیک صرف چہرے اور ہاتھوں پر نظر ڈالنا اس سے مستثنیٰ ہے۔

ظہار کے بعد اگر آدمی بیوی کو طلاق دے دے تو رجعی طلاق ہونے کی صورت میں رجوع کر کے بھی وہ کفارہ دیے بغیر اس کو ہاتھ نہیں لگا سکتا۔ بائن ہونے کی صورت میں اگر اس سے دوبارہ نکاح کرے تب بھی اسے ہاتھ لگانے سے پہلے کفارہ دینا ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر تین طلاق دے چکا ہو، اور عورت دوسرے آدمی نکاح کرنے کے بعد بیوہ یا مطلقہ ہو چکی ہو، اور اس کے بعد ظہار کرنے والا

شوہراس سے ازسرنو نکاح کرلے، پھربھی کفارے کے بغیر وہ اس کے لیے حلال نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ اسے ماں یا محرمات سے تشبیہ دے کر اپنے اوپر ایک دفعہ حرام کرچکا ہے، اور یہ حرمت کفارے کے بغیر رفع نہیں ہوسکتی۔ اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔

عورت کے لیے لازم ہے کہ جس شوہر نے اس کے ساتھ ظہار کیا ہے اسے ہاتھ نہ لگانے دے جب تک وہ کفارہ ادا نہ کرے۔ اور چونکہ تعلق زن وشو عورت کا حق ہے جس سے ظہار کرکے شوہر نے اسے محروم کیا ہے، اس لیے اگر وہ کفارہ نہ دے تو بیوی عدالت سے رجوع کرسکتی ہے۔ عدالت اس کے شوہر کو مجبور کرے گی کہ وہ کفارہ دے کر حرمت وہ دیوار ہٹائے جو اس نے اپنے اور اس کے درمیان حائل کرلی ہے۔ اور اگر وہ نہ مانے تو عدالت اسے ضرب یا قید یا دونوں طرح کی سزائیں دے سکتی ہے۔ یہ بات بھی چاروں مذاہب فقہ میں متفق علیہ ہے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ مذہب حنفی میں عورت کے لیے صرف یہی ایک چارہ کار ہے، ورنہ ظہار پر خواہ کتنی ہی مدت گزرجائے، عورت کو اگر عدالت اس مشکل سے نہ نکالے تو وہ تمام عمر معلق رہے گی، کیونکہ ظہار سے نکاح ختم نہیں ہوتا، صرف شوہر کا حق تمتع سلب ہوتا ہے۔ مالکی مذہب میں اگر شوہر عورت کو ستانے کے لیے ظہار کرکے معلق چھوڑدے تو اس پر ایلاء کے احکام جاری ہوں گے، یعنی وہ چار مہینے سے زیادہ عورت کو روک کر نہیں رکھ سکتا (احکام ایلاء کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد اول، البقرہ، حواشی 245 تا 247)۔ شافعیہ کے نزدیک اگرچہ ظہار میں احکام ایلاء تو صرف اس وقت جاری ہوسکتے ہیں جبکہ شوہر نے ایک مدت خاص کے لیے ظہار کیا ہو اور وہ مدت چار مہینے سے زیادہ ہو، لیکن چونکہ مذہب شافعی کی رو سے شوہر پر اسی وقت کفارہ واجب ہوجاتا ہے جب وہ عورت کو بیوی بنا کر رکھے رہے، اس لیے یہ ممکن نہیں رہتا کہ وہ کسی طویل مدت تک اس کو معلق رکھے۔

قرآن اور سنت میں تصریح ہے کہ ظہار کا پہلا کفارہ غلام آزاد کرنا ہے۔ اس سے آدمی عاجز ہو تب دو مہینے کے روزوں کی شکل میں کفارہ دے سکتا ہے۔ اور اس سے بھی عاجز ہو تب 60 مسکینوں کو کھانا کھلا سکتا ہے۔ لیکن اگر تینوں کفاروں سے کوئی شخص عاجز ہو تو چونکہ شریعت میں کفارے کی کوئی اور شکل نہیں رکھی گئی ہے اس لیے اسے اس وقت تک انتظار کرنا ہوگا جب تک وہ ان میں سے کسی ایک پر قادر نہ ہوجائے۔ البتہ سنت سے یہ ثابت ہے کہ ایسے شخص کی مدد کی جانی چاہیے تاکہ وہ تیسرا کفارہ ادا کرسکے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المال سے ایسے لوگوں کی مدد فرمائی ہے جو اپنی غلطی سے اس مشکل میں پھنس گئے تھے اور تینوں کفاروں سے عاجز تھے۔

قرآن مجید کفارہ میں رَقَبہ آزاد کرنے کا حکم دیتا ہے جس کا اطلاق لونڈی اور غلام دونوں پر ہوتا ہے اور اس میں عمر کی کوئی قید نہیں ہے۔ شیر خوار بچہ بھی اگر غلامی کی حالت میں ہو تو اسے آزاد کیے جاسکتے ہیں یا صرف مومن غلام ہی آزاد کرنا ہوگا۔ حنفیہ اور ظاہریہ کہتے ہیں غلام خواہ مومن ہو یا کافر، اس کا آزاد کردینا کفارہ ظہار کے لیے کافی ہے، کیونکہ قرآن میں مطلق رَقَبہ کا ذکر ہے، یہ نہیں کہا گیا ہے کہ وہ مومن ہی ہونا چاہیے۔ بخلاف اس کے شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ اس کے لیے مومن کی شرط لگاتے ہیں، اور انہوں نے اس حکم کو ان دوسرے کفاروں پر قیاس کیا ہے جن میں رقبہ کے ساتھ قرآن مجید میں مومن کی قید لگائی گئی ہے۔

قسم کے کفارے میں اطلاق وفقہی اختلاف کا بیان

امام ابوحنیفہ تو فرماتے ہیں کہ یہ مطلق ہے کافر ہو یا مسلمان، امام شافعی اور دوسرے بزرگان دین فرماتے ہیں اس کا مومن ہونا ضروری ہے کیونکہ قتل کے کفارے میں غلام کی آزادی کا حکم ہے اور وہ مقید ہے کہ وہ مسلمان ہونا چاہیے، دونوں کفاروں کا سبب چاہے جداگانہ ہے لیکن وجہ ایک ہی ہے اور اس کی دلیل وہ حدیث بھی ہے جو مسلم وغیرہ میں ہے کہ حضرت معاویہ بن حکم اسلمی کے ذمے ایک گردن آزاد کرنا تھی وہ حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اپنے ساتھ ایک لونڈی لیے ہوئے آئے۔ حضور نے اس سیاہ فام لونڈی سے دریافت فرمایا کہ اللہ کہاں ہے؟ اس نے کہا آسمان میں پوچھا ہم کون ہیں؟ جواب دیا کہ آپ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں آپ نے فرمایا اسے آزاد کردو یہ ایماندار عورت ہے۔ پس ان تینوں کاموں میں سے جو بھی کرلے وہ قسم کا کفارہ ہوجائے گا اور کافی ہوگا اس پر سب کا اجماع ہے۔ قرآن کریم نے ان چیزوں کا بیان سب سے زیادہ آسان چیز سے شروع کیا ہے اور بتدریج اوپر کو پہنچایا ہے۔ پس سب سے سہل کھانا کھلانا ہے۔ پھر اس سے قدرے بھاری کپڑا پہنانا ہے اور اس سے بھی زیادہ بھاری غلام کو آزاد کرنا ہے۔ پس اس میں ادنیٰ سے اعلیٰ بہتر ہے۔ اب اگر کسی شخص کو ان تینوں میں سے ایک کی بھی قدرت نہ ہو تو وہ تین دن کے روزے رکھ لے۔

سعید بن جبیر اور حسن بصری سے مروی ہے کہ جس کے پاس تین درہم ہوں وہ تو کھانا کھلادے ورنہ روزے رکھ لے اور بعض متاخرین سے منقول ہے کہ یہ اس کے لئے ہے جس کے پاس ضروریات سے فاضل چیز نہ ہو معاش وغیرہ پونجی کے بعد جو فالتو ہو اس سے کفارہ ادا کرے،

امام ابن جریر فرماتے ہیں جس کے پاس اس دن کے اپنے اور اپنے بال بچوں کے کھانے سے کچھ بچے اس میں سے کفارہ ادا کرے، قسم کے توڑنے کے کفارے کے روزے پے در پے رکھنے واجب ہیں یا مستحب ہیں اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ واجب نہیں،

امام شافعی نے باب الایمان میں اسے صاف لفظوں میں کہا ہے امام مالک کا قول بھی یہی ہے کیونکہ قرآن کریم میں روزوں کا حکم مطلق ہے تو خواہ پے در پے ہوں خواہ الگ الگ ہوں تو سب پر یہ صادق آتا ہے جیسے کہ رمضان کے روزوں کی قضا کے بارے میں آیت (فعدة من ایام اخر) فرمایا گیا ہے وہاں بھی پے در پے کی یا علیحدہ علیحدہ کی قید نہیں اور حضرت امام شافعی نے کتاب الام میں ایک جگہ صراحت سے کہا ہے کہ قسم کے کفارے کے روزے پے در پے رکھنے چاہئیں یہی قول احناف اور حنابلہ کا ہے۔ اس لئے کہ حضرت ابی بن کعب وغیرہ سے مروی ہے کہ ان کی قرأت آیت (فصیام ثلثة ایام متتابعات) ہے ابن مسعود سے بھی یہی قرأت مروی ہے، اس صورت میں اگرچہ اس کا متواتر قرأت ہونا ثابت نہ ہو۔

تاہم خبر واحد یا تفسیر صحابہ سے کم درجے کی تو یہ قرأت نہیں پس حکماً یہ بھی مرفوع ہے۔ ابن مردویہ کی ایک بہت ہی غریب حدیث میں ہے کہ حضرت حذیفہ نے پوچھا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں اختیار ہے آپ نے فرمایا ہاں، تو اختیار پر ہے خواہ

گردن آزاد کر خواہ کپڑا پہنادے خواہ کھانا کھلادے اور جو نہ پائے وہ پے درپے تین روزے رکھ لے۔ پھر فرماتا ہے کہ تم جب قسم کھا کر توڑ دو تو یہ کفارہ ہے لیکن تمہیں اپنی قسموں کی حفاظت کرنی چاہیے انہیں بغیر کفارے کے نہ چھوڑنا چاہیے اسی طرح اللہ تعالیٰ تمہارے سامنے اپنی آیتیں واضح طور پر بیان فرمارہا ہے تاکہ تم شکر گزاری کرو۔ (تفسیر ابن کثیر، مائدہ ۸۹)

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ تعالیٰ اپنی مایہ ناز کتاب المغنی میں رقمطراز ہیں۔ غلہ قیمت کفارہ میں کفائت نہیں کرتی، اور نہ ہی لباس کی قیمت، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے غلہ ذکر کیا ہے۔

لہٰذا اس کے بغیر کفارہ ادا نہیں ہوسکتا، اور اس لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے تین اشیاء کے مابین اختیار دیا ہے اور اگر اس کی قیمت دینا جائز ہوتی تو یہ اختیار ان تین اشیاء میں منحصر نہ ہوتا۔ (المغنی لابن قدمۃ المقدسی (11/256)

مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے حتیٰ کہ اس کی تقیید پر نص آجائے

المطلق یجری علی اطلاقہ ۔(اصول شاشی)

مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے حتیٰ کہ اس کی تقیید پر نص آجائے۔ اس کا ثبوت یہ ہے۔ ترجمہ: اور تم رکوع کرو، رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔ (البقرہ) یہ حکم رکوع کے حکم میں مطلق ہے لہٰذا تعدیل ارکان کا وجوب حدیث سے ثابت کر کے اس پر زیادتی نہ کی جائے گی بلکہ تعدیل ارکان پر عمل اس لئے کیا جائے گا کہ اسکی وجہ سے مطلق پر نہ تو زیادتی ہو رہی ہے اور نہ مطلق کی کوئی تبدیلی ہو رہی ہے۔ پس مطلق رکوع فرض ہوگا کیونکہ قرآن مجید کے صیغہ امر کا تقاضہ یہی ہے اور حدیث کے مطابق تعدیل ارکان واجب ہوں گے۔

مطلق کی تعریف

مطلق وہ ہے جو ایسی ذات پر دلالت کرے، جس میں اوصاف کا لحاظ نہ کیا جائے۔

مقید کی تعریف

مقید وہ ہے جو ایسی ذات پر دلالت کرے، جس میں صفات کا لحاظ کیا جائے۔

مطلق کا حکم

جب اس پر اطلاق کے ساتھ عمل کرنا ممکن ہو تو اس پر خبر واحد یا قیاس کے ذریعے زیادتی جائز نہیں۔

مطلق میں تقیید و تخصیص کا فرق

ہر وہ قید جو فضیلت کو بیان کرنے کیلئے ذکر کی جائے وہ اسے وقت کی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ وہ مطلق کو مقید کرتی ہے۔

یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما ۔ (الاحزاب)

اے ایمان والو! تم اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) پر خوب صلوٰۃ وسلام بھیجا کرو۔

اس آیت میں درود اور سلام کا حکم علی الاطلاق وارد ہوا ہے۔ اور اسے مطلق حکم پر رکھنا چاہیے۔ ہمارے دور کے ایک دیوبندی عالم نے ہم سے مباحثہ کرتے ہوئے کہا کہ تم لوگ صلوٰۃ وسلام کو اذان سے پہلے مسلسل پڑھ کر مقید کرتے ہو حالانکہ مطلق پر جب عمل کرنا ممکن ہو تو اسے خبر واحد یا قیاس کے ذریعے بھی مقید نہیں کیا جاسکتا۔

ہم نے کہا کہ اگر ایک شخص ہر جمعہ کے روز تسلسل سے صلوٰۃ وسلام پڑھتا ہے جیسا کہ حدیث مبارکہ میں ہے۔

حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم جمعہ کے دن کثرت سے مجھ پر درود بھیجا کرو کیونکہ یہ ایسا مبارک دن ہے کہ فرشتے اس میں حاضر ہوتے ہیں اور جب کوئی شخص مجھ پر درود بھیجتا ہے تو وہ درود اس کے فارغ ہوتے ہی مجھ پر پیش کیا جاتا ہے۔ میں نے عرض یا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے وصال کے بعد بھی، فرمایا: ہاں ؛ بے شک اللہ نے زمین پر حرام کردیا ہے کہ وہ انبیاء علیہم السلام کے اجسام کو کھائے۔ (جبکہ صاحب مشکوٰۃ کی روایت کے یہ بھی ہے) پس اللہ کا نبی زندہ ہوتا ہے اور اسے رزق دیا جاتا ہے۔ (سنن ابن ماجہ، ج ۱ص ۷۶، قدیمی کتب خانہ کراچی)

اسی طرح کئی احادیث میں بہت سے اوقات مخصوصہ میں صلوٰۃ وسلام پڑھنے کی فضیلت کو بیان کیا گیا ہے حتیٰ کہ شب وروز صلوٰۃ وسلام پڑھنے کا ثبوت بھی موجود ہے اور امام سخاوی علیہ الرحمہ نے القول البدیع میں 75 مقامات شمار کئے ہیں جن میں صلوٰۃ وسلام پڑھنا چاہیے۔

تو کیا امام سخاوی علیہ الرحمہ نے ایک مطلق حکم کو 75 قیود کے ساتھ مقید کردیا ہے۔ ایسا ہرگز نہیں اور نہ ہی احادیث نے مقید کیا ہے بلکہ یہاں پر خاص اوقات میں فضیلت کا بیان کیا گیا ہے لہٰذا اوقات مخصوصہ میں صلوٰۃ وسلام کو پڑھنے کے احکام کو فضیلت کی طرف منسوب کریں گے نہ کہ مطلق پر مقید کا الزام لگائیں گے۔ اور یاد رہے کسی بھی مباح کام کے بار بار کرنے سے اس کے مقید ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا تو پھر اذان سے قبل صلوٰۃ وسلام پر مقید ہونے کا حکم لگانا بھی جائز نہیں۔

نماز ظہر کی ادائیگی کے بعد نفلی نماز پڑھنا مباح ہے اگر کوئی شخص اس وقت میں ہمیشگی کے ساتھ نفل پڑھے تو کیا اس پر مقید کا الزام لگاتے ہوئے اسے نماز سے منع کرو گے۔ حاشا اللہ

اذان سے قبل صلوٰۃ وسلام کا بیان

یاد رہے یہاں پر ہم تفصیل میں جائے بغیر یہ بیان کر رہے ہیں کہ یہ بات تمام فقہاء اسلام اور جمہور علمائے اسلام کے نزدیک متفق ہے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کیلئے صلوٰۃ وسلام کا مطلب دعا ہے۔ علامہ ابن قیم لکھتے ہیں کہ جب ہم صلوٰۃ وسلام پڑھتے ہیں تو اس کا معنی یہ ہے کہ ہم دعا کرتے ہیں اللہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) پر نزول رحمت فرمائے۔ (جلاء الافہام ص ۸۷، دار الکتاب العربی بیروت)

تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے دعا کرنا اذان سے پہلے جائز ہے یا نہیں تو اس کا ثبوت ہم فراہم کر رہے ہیں۔ کیونکہ قاعدہ کلیہ کے طور پر تو حکم نص سے ثابت ہے تاہم تسلی کیلئے ہم اسکی جزی کا بیان بھی کردیتے ہیں۔

حضرت عروہ بن زبیر رضی اللہ عنہ بنی نجار کی ایک عورت سے روایت بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ میرا گھر اونچے گھروں میں سے تھا اور مسجد کے گردونواح میں تھا، پس حضرت بلال رضی اللہ عنہ فجر کی اذان کیلئے سحری کے وقت آتے اور میرے مکان پر بیٹھ جاتے اور فجر کا انتظار کرتے تھے اور جب وہ دیکھ لیتے تو وہ یہ کہتے ، اے اللہ میں تیری حمد کرتا ہوں اور تجھ سے مدد مانگتا ہوں اس بات کی کہ قریش آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے دین پر قائم رہیں انہوں نے کہا پھر وہ اذان پڑھتے ۔ (بنی نجار کی اس عورت نے کہا) خدا کی قسم میں نہیں جانتی کہ کسی بھی رات میں آپ نے یہ کلمات پڑھنے ترک کئے ہوں۔ (ہر رات کو اذان سے پہلے پڑھتے تھے)۔ (سنن ابوداؤد ج ا ص ۷۷، مطبوعہ، دار الحدیث ملتان)

انتباہ

اذان سے پہلے دعا بر روایت ثابت ہے اور صلوٰۃ وسلام دعا ہے لہٰذا اذان سے پہلے صلوٰۃ وسلام ثابت ہوا۔ کیونکہ وہ دعا ہے۔ اور جمہور محدثین کے نزدیک روایت بالمعنی جائز ہے۔ جمہور علماء کے نزدیک فضائل اعمال میں ضعیف حدیث بھی نہ صرف قبول بلکہ قابل عمل ہوتی ہے۔

حکم مطلق پر عملی طور مقید کے آنے کا بیان

إن قيل أن الكتاب في مسح الرأس يوجب مسح مطلق البعض وقد قيدتموه بمقدار الناصية بالخبر والكتاب مطلق في انتهاء الحرمة الغليظة بالنكاح وقد قيدتموه بالدخول بحديث امرأة رفاعة ،

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کتاب اللہ مسح راس میں مطلق بعض کے مسح راس کو واجب کرتی ہے حالانکہ تم نے اس کو خبر کے ذریعے مقدار ناصیہ کے ساتھ مختص کیا ہے اور کتاب اللہ نکاح کے ذریعے حرمت غلیظہ کہ ختم ہو جانے میں مطلق ہے حالانکہ تم نے اس کو رفاعہ کی بیوی کی حدیث کی وجہ سے دخول کے ساتھ مقید کیا ہے۔

چوتھائی کے سرمسح پر احناف کی دلیل حدیث کا بیان

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ بَزِيعٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ يَعْنِي ابْنَ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ الطَّوِيلُ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الْمُزَنِيُّ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ تَخَلَّفَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَخَلَّفْتُ مَعَهُ فَلَمَّا قَضَى حَاجَتَهُ قَالَ أَمَعَكَ مَاءٌ فَأَتَيْتُهُ بِمِطْهَرَةٍ فَغَسَلَ كَفَّيْهِ وَوَجْهَهُ ثُمَّ ذَهَبَ يَحْسِرُ عَنْ ذِرَاعَيْهِ فَضَاقَ كُمُّ الْجُبَّةِ فَأَخْرَجَ يَدَهُ مِنْ تَحْتِ الْجُبَّةِ وَأَلْقَى الْجُبَّةَ عَلَى مَنْكِبَيْهِ وَغَسَلَ ذِرَاعَيْهِ وَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهِ وَعَلَى الْعِمَامَةِ وَعَلَى خُفَّيْهِ ثُمَّ رَكِبَ وَرَكِبْتُ فَانْتَهَيْنَا إِلَى الْقَوْمِ

وَقَدْ قَامُوا فِي الصَّلَاةِ يُصَلِّي بِهِمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَقَدْ رَكَعَ بِهِمْ رَكْعَةً فَلَمَّا أَحَسَّ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَهَبَ يَتَأَخَّرُ فَأَوْمَأَ إِلَيْهِ فَصَلَّى بِهِمْ فَلَمَّا سَلَّمَ قَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقُمْتُ فَرَكَعْنَا الرَّكْعَةَ الَّتِي سَبَقَتْنَا .

محمد بن عبداللہ بن بزیع، یزید بن زریع، حمید طویل، بکر بن عبداللہ مزنی، عروہ بن مغیرہ بن شعبہ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور میں ایک سفر میں پیچھے رہ گئے جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قضائے حاجت سے فارغ ہوئے تو فرمایا کیا تیرے پاس پانی ہے تو میں پانی کا برتن لایا پس آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی دونوں ہتھیلیوں اور اپنے چہرہ مبارک کو دھویا پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کلائیوں کو دھونے کا ارادہ فرمایا جبہ کی آستین تنگ ہونے کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے ہاتھ کو جبہ کے نیچے سے نکالا اور جبہ کو اپنے کندھوں پر ڈال دیا اور دونوں کلائیوں کو دھویا اور اپنی پیشانی اور عمامہ اور موزوں پر مسح فرمایا پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سوار ہوئے اور میں بھی سوار ہوا اور اپنے ساتھیوں تک پہنچ گئے اور وہ نماز میں کھڑے ہو چکے تھے اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کو نماز کی ایک رکعت پڑھا چکے تھے پس جب انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آمد محسوس کی تو پیچھے ہٹنا شروع ہوئے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اشارہ فرمایا انہوں نے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو نماز پڑھائی جب انہوں نے سلام پھیرا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کھڑے ہوئے اور میں بھی کھڑا ہوا اور ہم نے اپنی فوت شدہ رکعت ادا کی۔ (صحیح البخاری۔الوضوء(180)

حلالہ کے حکم کا بیان

حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ ایک دن رفاعہ قرظی کی عورت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ میں رفاعہ کے نکاح میں تھی مگر انہوں نے مجھے طلاق دیدی اور طلاقیں بھی تین دیں چنانچہ میں نے رفاعہ کے بعد عبدالرحمٰن ابن زبیر سے نکاح کر لیا لیکن عبدالرحمٰن کپڑے کے پھندنے کی مانند رکھتے ہیں (یعنی اس عورت نے از راہ شرم وحیا عبدالرحمٰن کی نامردی کو کنایۃً ان الفاظ کے ذریعہ بیان کیا کہ وہ عورت کے قابل نہیں ہیں) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا کہ کیا تم پھر رفاعہ کے پاس جانا چاہتی ہو اس نے عرض کیا کہ ہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس وقت تک رفاعہ سے دوبارہ نکاح نہیں کر سکتیں جب تک کہ عبدالرحمٰن تمہارا مزہ نہ چکھ لے اور تم اس کا مزہ نہ چکھ لو (بخاری ومسلم، مشکوٰۃ شریف جلد سوم حدیث نمبر 494)

حدیث کے آخری جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جب تک تمہارا دوسرا شوہر تمہارے ساتھ جماع نہ کرے اور پھر اس کی طلاق کے بعد تم عدت کے دن پورے نہ کر لو تم اپنے سابق خاوند یعنی رفاعہ سے نکاح نہیں کر سکتیں چنانچہ یہ حدیث مشہور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حلالہ یعنی سابق خاوند کے واسطے حلال ہونے کے لئے کسی دوسرے مرد سے محض نکاح کرنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ مجامعت بھی ضروری ہے البتہ مجامعت میں صرف دخول کافی ہے انزال شرط نہیں۔

باب مسح میں مطلق نہ ہونے کا بیان

قلنا إن الكتاب ليس بمطلق في باب المسح فإن حكم المطلق أن يكون الآتي بأي فرد كان آتيا بالمامور به والآتي بأي بعض كان ههنا ليس بآت بالمامور به فإنه لو مسح على النصف أو على الثلثين لا يكون الكل فرضا وبه فارق المطلق المجمل

ترجمہ

ہم جواب دیں گے کہ کتاب اللہ باب مسح میں مطلق نہیں ہے کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کے جس فرد کو ادا کرنے والا ہو مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار ہو اور یہاں مطلق کے ہر فرد کو ادا کرنے والا شمار ہو اور یہاں مطلق کے ہر فرد کو ادا والا ماموبہ کو ادا کرنے والا شمار نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر کسی نے آدھے سر پر مسح کیا یا دو تہائی پر مسح کیا تو یہ کل ممسوح فرض نہ ہوگا اور اسی وجہ سے مطلق مجمل سے الگ ہوگیا۔

قید کے دخول کے اطلاق کا بیان

وأما قيد الدخول فقد قال البعض أن النكاح في النص حمل على الوطء إذ العقد مستفاد من لفظ الزوج وبهذا يزول السؤال وقال البعض قيد الدخول ثبت الخبر وجعلوه من المشاهير فلا يلزمهم تقييد الكتاب بخبر الواحد ،

ترجمہ

اور البتہ جو قید دخول ہے تو اس کے بارے میں بعض نے کہا ہے کہ آیت لفظ نکاح وطی پر محمول ہے اس لیے کہ عقد لفظ زوج سے مستفاد ہے اور اس سے سوال زائل ہو جائے گا اور بعض نے کہا کہ قید دخول خبر سے ثابت ہے اور محدثین نے اس کو مشہور قرار دیا ہے لہٰذا ان پر خبر واحد کے ذریعے کتاب اللہ کو مقید کرنے کا الزام وارد نہ ہوگا۔

نکاح کا فقہی مفہوم

علامہ ابن ہمام حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں۔ نکاح کے لغوی معنی ہیں جمع کرنا لیکن اس لفظ کا اطلاق مجامعت کرنے اور عقد کے معنی پر بھی ہوتا ہے کیونکہ مجامعت اور عقد دونوں ہی میں جمع ہونا اور ملنا پایا جاتا ہے لہٰذا اصول فقہ میں نکاح کے یہی معنی یعنی جمع ہونا بمعنی مجامعت کرنا مراد لینا چاہیے بشرطیکہ ایسا کوئی قرینہ نہ ہو جو اس معنی کے خلاف دلالت کرتا ہو۔

علماء فقہ کی اصطلاح میں نکاح اس خاص عقد و معاہدہ کو کہتے ہیں جو مرد و عورت کے درمیان ہوتا ہے اور جس سے دونوں کے درمیان زوجیت کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ نکاح کا لغوی معنی جمع کرنا اور ملانا ہے۔ جیسے عربی کی ضرب المثل ہے

انكحنا الفرى فسنرى

یعنی ہم نے مذکر نیل گائے اور مؤنث نیل گائے کا ملاپ کرا دیا ہے اور اب ہم دیکھیں گے کہ ان کے ہاں کیا پیدا ہوتا ہے۔ یہ ضرب المثل ان لوگوں کے لئے بیان کی جاتی ہے' جو کسی معاملے پر اکٹھے ہو جائیں اور انہیں یہ سمجھ نہ آ رہا ہو کہ اس کا انجام کیا ہوگا؟

لفظ "نکاح"، وطی کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے' کیونکہ اس میں "ملانے" کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ البتہ مجازی طور پر یہ لفظ "عقد" کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ لفظ نکاح عقد کے معنی میں استعمال ہونے کی مثال قرآن میں یہ ہے:

"فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ" (النساء: ۲۵)

"یعنی تم ان خواتین کے گھر والوں کی اجازت سے ان کے ساتھ عقدِ نکاح کرو"۔ لفظ نکاح کے وطی کے معنی میں استعمال ہونے کی مثال قرآن میں یہ ہے۔

حَتّٰٓى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ (النساء: ۶)

"یہاں تک کہ وہ لوگ نکاح (کی عمر) تک پہنچ جائیں"۔ یہاں اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ نکاح سے مراد وطی ہے۔

علامہ بدرالدین عینی حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں: "شرح اسبیجابی" میں یہ بات تحریر ہے۔ لغت میں نکاح کا مطلب مطلق جمع (اکٹھے کرنا) ہے۔ جبکہ شریعت میں مخصوص شرائط کے ہمراہ کیا جانے والا عقد "نکاح" کہلاتا ہے۔

(البنایہ شرح الہدایہ، ج ۵، ص ۳، حقانیہ ملتان)

فخر الاسلام فرماتے ہیں: نکاح' شرعی عقد کو کہتے ہیں اور اس کے ذریعے وطی مراد لی جاتی ہے۔ زیادہ صحیح رائے یہ ہے: اس سے مراد حقیقت میں وطی ہوتی ہے' کیونکہ وطی کرنے میں ضم کرنے کا مفہوم حقیقت کے اعتبار سے پایا جاتا ہے' جبکہ مجازی طور پر اس سے مراد عقد ہوگا۔ نکاح سے مراد حقیقت میں عقد نہیں لیا جا سکتا کیونکہ اس صورت میں لفظ نکاح کو وطی اور عقد دونوں معانی کے لیے مشترک ماننا پڑے گا' اور یہ بات' اصل کے خلاف ہے۔

الفصل الثالث فصل فی المشترك والمؤول

﴿یہ بحث مشترک مؤول کے بیان میں ہے﴾

مشترک کی تعریف کا بیان

المشترك ما وضع لمعنيين مختلفين أو لمعان مختلفة الحقائق مثاله قولنا جارية فإنها تتناول الأمة والسفينة والمشتري فإنه يتناول قابل عقد البيع وكوكب السماء وقولنا بئن فأن يحتمل البين والبيان وحكم المشترك أنه إذا تعين الوحد مرادا به،سقط اعتبار إرادة غيره ،

ترجمہ

مشترک وہ لفظ ہے جو دو مختلف معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو یا مختلف معانی کے لئے جن کے حقائق مختلف ہوں اس کی مثال ہمارا قول جاریہ ہے کہ وہ باندی اور کشتی کو شامل ہے اور مشتری ہے کہ وہ عقد بیع قبول کرنے والے اور آسمان کے ستاروں کو شامل ہے اور ہمارا قول بائن ہے کہ وہ فرقت اور ظہور کا احتمال رکھتا ہے اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی کسی دلیل کی وجہ سے مراد ہو کر متعین ہو جائے تو دوسرا معنی کا مراد ساقط ہو جائے گا۔

مشترک کی تعریف

مشترک وہ لفظ ہے جس کو دو مختلف معانی کیلئے یا دو سے زائد مختلف معانی کیلئے وضع کیا گیا ہو، جیسے لفظ' جاریہ' ہے اس کے مختلف معانی ہیں۔(۱) باندی (۲) کشتی

مؤول کی تعریف

جب مشترک کا ایک معنی غالب رائے کی وجہ سے راجح ہو گیا تو اسے مؤول کہیں گے یعنی مجتہد مشترک کے کثیر معانی میں کسی ایک معنی کو اختیار کرکے دوسرے معانی پر اُسے ترجیح دیتا ہے۔

مشترک کا حکم

مشترک کے کئی معانی میں سے جب کوئی معنی بطور مراد متعین ہو جائے تو دیگر معانی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔جیسے اگر کہا جائے "جاء المشتری بالمبیع "لفظ" مشتری" دو معانی میں مستعمل ہے یعنی "خریدار" اور "آسمانی ستارہ" اسی طرح لفظ



"جاریہ" کبھی "لونڈی" کے لئے استعمال ہوتا ہے اور کبھی "کشتی" کے لئے۔لہذا یہ دونوں الفاظ مشترک ہیں۔

تو یہاں لفظ "مشتری" سے "خریدار" ہی مراد لیا جائے گا اگرچہ یہ آسمانی ستارے کے لئے بھی مستعمل ہے لیکن یہ معنی اس لئے نہیں لیا جاسکتا کیوں کہ لفظ مشتری سے پہلے "جاءَ" اور اس کے بعد "المبیع" ایسے قرائن موجود ہیں جن سے قائل کی مراد کھل کر سامنے آجاتی ہے۔

لفظ قروء کو حیض یا طہر پر محمول کرنے کا بیان

ولهذا اجمع العلماء رحمهم الله تعالیٰ علی أن لفظ القروء المذكور في كتاب الله تعالیٰ محمول إما علی الحيض كما هو مذهبنا أو علی الطهر كما هو مذهب الشافعي،

ترجمہ

اسی وجہ سے تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ لفظ قروء جو کتاب اللہ میں مذکور ہے وہ یا تو حیض پر محمول ہے جس طرح ہمارا مذہب ہے یا طہر پر محمول ہے جس طرح کہ امام شافعی کا مذہب ہے۔

موالیوں کو جمع نہ کر سکنے پر وصیت کے باطل ہونے کا بیان

وقال محمد إذا أوصی لموالي بني فلان ولبني فلان موال من أعلی وموال من أسفل فمات بطلت الوصية في حق الفريقين لاستحالة الجمع بينهما وعدم الرجحان وقال أبو حنيفة إذا قال لزوجته أنت علی مثل أمي لا يكون مظاهرا لأن اللفظ مشترك بين الكرامة والحرمة فلا يترجح جهة الحرمة إلا بالنية

ترجمہ

حضرت امام محمد علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے بنی فلاں کے لئے وصیت کی اور بنی فلاں کے لئے موالی اعلیٰ بھی ہیں اور موالی اسفل بھی ہیں پس وصیت کرنے والا مر گیا تو دونوں فریق کے حق میں وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ ان دونوں کو جمع کرنا محال ہے اور مرجح موجود نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ انت علی مثلی امی تو یہ شخص ظہار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ لفظ انت علی مثلی امی کرامت اور حرمت کے درمیان مشترک ہے لہذا بغیر نیت کے حرمت کی جہت کو ترجیح حاصل نہ ہوگی۔

طلاق یا ظہار

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا' تو مجھ پر میری ماں کی مثل یا اسکی طرح ہے تو اسکی نیت کی طرف حکم کو لوٹایا جائے گا۔تاکہ اسکی مراد کا انکشاف ہو،کیونکہ اگر اس کا ارادہ یہ ہو کہ وہ عزت میں میری ماں کی طرح ہے جیسا کہ اس نے کہا ہے کیونکہ عزت میں بھی

مشابہت ہے اور اگر اس نے ظہار کا ارادہ کیا تو اس سے ظہار ہوگا۔ کیونکہ اس میں بھی تشبیہ ہے۔ (ہدایہ اولین ج۲،ص۳۹۰،دہلی)
لیکن جب اس نے کسی ایک معنی کی تصریح کر دی یا اس نے اپنی نیت یا ارادے کا اظہار کر دیا تو اسی کے مطابق حکم ہوگا۔

مثل صوری اور معنوی کا بیان

وعلى هذا قلنا لا يجب النظير في جزاء الصيد لقوله تعالىٰ (فجزاء مثل ما قتل من النعم) لأن المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو القيمة وقد اريد المثل من حيث المعنى بهذا النص في قتل إذ لا عموم للمشترك أصلا فيسقط اعتبار الصورة لاستحالة الجمع

ترجمہ

اور اسی اصل پر ہم نے کہا ہے کہ جزاء صید میں مثل صوری واجب نہ ہوگا کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ پس اس کا بدلہ ہے اس مارے ہوئے کے برابر مویشی میں سے کیونکہ لفظ مثل، مثل صوری اور مثل معنوی یعنی قیمت کے درمیان مشترک ہے چڑیا اور کبوتر وغیرہ کے قتل میں بہ اتفاق مثل معنوی مراد ہے لہٰذا مثل صوری مراد نہ ہوگا کیونکہ مشترک کے لئے بالکل عموم نہیں ہے لہٰذا جمع کے محال ہونے کی وجہ سے مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

جب مشترک کا ایک معنی مراد لیا جائے تو دوسرے معانی متروک ہو جائیں گے

جب مشترک کا ایک معنی مراد لیا جائے تو دوسرے معانی متروک ہو جائیں گے (اصول شاشی) اس کی وضاحت یہ ہے کہ جب کسی حکم یا کلام میں ایسا لفظ بیان کیا گیا جس کے مختلف معانی ہوں تو ان میں سے کسی ایک معنی کا تعین کیا جائے گا اور اس قاعدہ کے مطابق جب کسی ایک معنی کا تعین ہو جائے گا تو باقی معانی کو چھوڑ دیا جائے گا۔
اس کا ثبوت یہ حکم ہے۔ ترجمہ: اے مسلمانو تم حالت احرام میں شکار نہ کرو، اور جو تم میں سے جان بوجھ کر شکار کرے گا تو جو جانور مارا ہے اس کی مثل بدلہ دینا پڑے گا جو تم میں سے دو منصف ٹھہرا دیں (مائدہ، پ،۷)
اس آیت میں لفظ ''مثل'' مشترک ہے جو مثل صوری اور مثل معنوی دونوں کے درمیان مشترک ہے۔

مثل صوری کی تعریف

اس سے مراد وہ مثل ہے جو مثل لہ سے صورت میں مشابہت رکھتی ہو جیسے ہرن بکری کی مثل ہے۔

مثل معنوی کی تعریف

اس سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کی قیمت جو اس چیز یا اس کے مشابہہ چیزوں کی ہو سکتی ہو، تو ایسی قیمت کو مثل معنوی کہتے ہیں۔

لفظ قروء سے حیض مراد

فقہاء احناف اور شوافع میں لفظ ''**قروء**'' پر اختلاف ہوا کہ اس سے مراد حیض لیا جائے گا یا طہر، تو فقہاء احناف کے نزدیک اس

سے مراد حیض ہے کیونکہ وہ لفظ قروء کی جمعیت کو بحال رکھنا چاہتے ہیں اور خون حیض ہی ہے جو رحم میں جمع ہوتا ہے اور اگر تین طہر کو پورا کیا جائے تو وہ پورے نہیں ہوتے کیونکہ طلاق کا شرعی حکم بھی حالت طہر میں ہے لہٰذا جب مجتہد کے اجتہاد کے مطابق لفظ قروء سے مراد حیض لیا تو طہر کا معنی ساقط ہو جائے گا کیونکہ بیک وقت دونوں معانی کا مراد لینا محال ہے اور اب ہم فقہاء کے موقف کے مطابق یہ کہہ سکتے ہیں کہ لفظ قروء سے مراد حیض ہے اور اسے مؤول کہتے ہیں۔

مؤول میں خطاء کے باقی رہنے کے احتمال کا بیان

ثم إذا ترجح بعض وجوه المشترك بالغالب الرأئ يصير مؤلا وحكم المؤول وجوب العمل به مع احتمال الخطأ ومثاله في الحكميات ما قلنا إذا أطلق الثمن ومثاله في الحكميات ما قلنا إذا أطلق في البيع كان على غالب نقد البلد وذلك بطريق التأويل ولو كانت النقود مختلفة فسد البيع لما ذكرنا وحمل الإقراء على الحيض،

ترجمہ

پھر جب مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو جائے تو وہ متول ہو جائے گا اور متول کا حکم غلطی کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور اس کی مثال حکمیات میں وہ مسئلہ ہے جو ہم نے کہا ہے کہ جب عقد بیع میں مطلق ثمن ہو تو وہ غالب نقد بلد پر محمول ہوگا اور یہ بطریق تاویل ہوگا اور نقود مختلف ہوں تو بیع مذکورہ دلیل کی وجہ سے فاسد ہو جائے گی اور اقراء کو حیض پر محمول کیا جائے گا۔

مؤول کی تعریف

جب غالب رائے سے مشترک کے کسی ایک معنی کو ترجیح حاصل ہو جائے تو اسے مؤول کہتے ہیں۔ اللہ تبارک وتعالیٰ نے ارشاد فرمایا، حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ، جب تک دوسرے خاوند کے پاس نہ رہے۔ (البقرۃ ۰) "لفظ" نکاح" کا معنی عقد (شادی) بھی ہے اور "وطی" بھی لیکن احناف نے جب غالب رائے سے یہاں ایک معنی یعنی "وطی" مراد لے لیا تو اس آیت میں موجود لفظ نکاح مؤول ہو گیا یعنی اس کا ایک معنی غالب رائے سے ترجیح پا گیا۔ تو غالب رائے سے مراد قیاس سے حاصل ہونے والا ظن یا خبر واحد یا نصوص میں موجود دیگر قرائن ہیں۔

مؤول کا حکم کا بیان

مؤول پر عمل کرنا واجب ہے لیکن اس میں خطا کا احتمال رہتا ہے۔ کیونکہ اس میں تاویل مجتہد کی طرف سے ہوتی ہے اور دلیل ظنی کے ساتھ لفظ کی مراد بیان کی جاتی ہے، بالفاظ دیگر اپنے مرادی معنی میں قطعی نہ ہونے کی وجہ سے اس میں دوسرے معنی کا بھی احتمال باقی رہتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے منکر کو کافر نہیں کہتے۔

نکاح کو وطی پر محمول کرنے کا بیان

حمل النکاح فی الآیة علی الوطیء وحمل الکنایات حال مذاکرة الطلاق علی الطلاق من هذا القبیل وعلی هذا قلنا الدین المانع من الزکاة یصرف إلی أیسر المالین قضاء للدین،

ترجمہ

اور آیت میں نکاح کو وطی پر محمول کیا جائے گا مذاکرہ طلاق کے وقت اسی قبیل میں سے ہوگا اور اسی بناء پر ہم نے کہا دین جو مانع زکوۃ ہے اس کو ایسے مال کی طرف پھیرا جائے گا۔ جس سے دین ادا کرنا آسان ہو۔

کسی ایک نصاب کے مطابق نکاح کرنے کا بیان

فرع محمد علی هذا فقال إذا تزوج امرأة علی نصاب وله نصاب من الغنم ونصاب من الدراهم یصرف الدین إلی الدراهم حتی لو حال علیهما الحول تجب الزکاة عنده فی نصاب الغنم ولا تجب فی الدراهم ولو ترجح بعض وجوه المشترك ببیان من قبل المتکلم کان مفسرا وحکمه أنه یجب العمل به یقینا مثاله إذا قال لفلان علی عشرة دراهم من نقد بخاری فقوله من نقد بخاری تفسیر له فلولا ذلك لکان منصرفا إلی غالب نقد البلد بطریق التأویل فیترجح المفسر فلا یجب نقد البلد

ترجمہ

اور امام محمد علیہ الرحمہ نے اس پر تفریع پیش کی ہے کہ چنانچہ فرمایا ہے کہ جب مرد نے کسی عورت سے ایک نصاب پر نکاح کیا اور اس کے پاس ایک نصاب بکری کا ہے اور ایک نصاب دراہم کا ہے تو دین کو دراہم کی طرف پھیرا جائے گا حتیٰ کہ اگر دونوں پر سال گزر گیا امام محمد علیہ الرحمہ کے نزدیک بکری کے نصاب میں زکوۃ واجب ہوگی اور دراہم کے نصاب زکوۃ واجب نہ ہوگی اور اگر متکلم کے بیان سے مشترک کے کسی معنی کو ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ مفسر ہوگا اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقینی طور پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کے لئے مجھ پر بخارا کے دس درہم ہیں تو اس کا قول من نقد بخارا اس کے لئے تفسیر ہوگا اور اگر یہ نہ ہوتا تو بطریق تاویل غالب نقد بلد کی طرف پھیر دیا جاتا پس مفسر راجح ہوگا اور نقد بلد واجب نہ ہوگا۔

قاعدہ فقہیہ

عرف و معاشرہ میں جب کئی امور جمع ہو جائیں تو حکم کو غالب و اکثر کی طرف پھیرا جائے گا۔ اسکی وضاحت یہ ہے اگر کسی شہر میں دراہم، دنانیر اور دوسرے کئی سکے رائج ہوں اور مشتری مطلق طور پر کہے کہ وہ بائع کو اس چیز کے بدلے میں ایک ہزار دے گا تو اس صورت میں اس شہر میں جو غالب سکہ رائج ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا کہ دلیل عرف کا مقتضی یہی ہے۔



الفصل الرابع فصل فی الحقیقة والمجاز

﴿یہ فصل حقیقت ومجاز کے بیان میں ہے﴾

حقیقت کے لغوی مفہوم کا بیان

لغوی طور پر حقیقت کا لفظ حق سے لیا گیا ہے جو اگر فاعل کے معنی میں ہو تو اس کا مطلب ثابت ہوتا ہے، اور اگر مفعول کے معنی میں ہو تو اس کا مطلب مُثبت (ثابت ہونے والا) ہوتا ہے۔

اصطلاح میں تخاطب کی اصطلاح میں جو لفظ ابتدائی طور پر جس معنی کیلیے بنایا گیا ہو، اسی میں استعمال ہو تو اسے حقیقت کہتے ہیں، جیسے اسد کا لفظ چیر پھاڑ کرنے والے درندے کیلیے وضع کیا گیا ہے، اسی طرح شمس روشن ستارے کیلیے وضع کیا گیا ہے۔

کلمہ فی اصطلاح التخاطب سے یہ بات ہمارے لیے واضح ہوتی ہے کہ حقیقت کی تین قسمیں ہیں۔

۔لغوی۔عرفی۔شرعی

1 حقیقت لغوی کا مفہوم

یہ وہ استعمال ہونے والا لفظ ہے جو اسی معنی میں استعمال ہو جس معنی کیلیے یہ پہلی مرتبہ لغت میں وضع ہوا تھا، جیسے اسد چیر پھاڑ کرنے والے درندے کیلیے وضع ہوا ہے۔

2 حقیقت عرفیہ اس کی دو قسمیں ہیں۔ حقیقت عرفیہ عامہ۔ حقیقت عرفیہ خاصہ

1۔حقیقت عرفیہ عامہ

وہ حقیقت عرفی ہے جو عام اہل لغت کے ہاں لفظ کے اپنے ہی بعض مدلول پر، بہت زیادہ استعمال ہونے کی وجہ سے یا مجاز کے حقیقت پر غالب ہونے کی وجہ سے متعارف ہو۔

پہلے اعتبار سے اصل لغت میں کوئی لفظ کسی عام معنی کیلیے وضع کیا گیا ہو، پھر عرف اس لفظ کو اس عام کے کچھ افراد کیلیے خاص کر دے جیسے دابۃ کا لفظ ہے، اصل لغت میں یہ لفظ ہر اس چیز کیلیے بنایا گیا تھا جو زمین کی سطح پر رینگ کر چلے، پھر عرف نے اسے چوپائیوں کیلیے مخصوص کر دیا۔

دوسرے اعتبار سے اصل لغت میں تو لفظ کسی اور معنی کیلیے وضع کیا گیا ہو لیکن پھر وہ عرف میں استعمال کی وجہ سے مجازی معنی میں اتنا مشہور ہو جائے کہ اس کے بولنے سے بس وہ مجازی معنی ہی سمجھ آئے، جیسے غائط کا لفظ ہے، اصل لغت میں تو یہ اس جگہ کیلیے وضع کیا گیا جہاں اطمینان حاصل ہو لیکن پھر یہ انسان سے نکلنے والے فضلہ کیلیے استعمال ہونے لگا، اسی طرح راویہ کا لفظ ہے جو اصل میں اس اونٹ کیلیے وضع کیا گیا تھا جس کے ذریعے پانی پلایا جاتا تھا، پھر یہ مشکیزے کیلیے استعمال ہونے لگ گیا۔

2 حقیقت عرفیہ خاصہ

وہ الفاظ جو کسی خاص گروہ کے ہاں ان معانی کیلئے متعارف ہوں جو انہوں نے بنائے ہیں، جیسے نحویوں کا عرف ہے، رفع، نصب اور جر کا استعمال وہ ان خاص معنوں میں کرتے ہیں جو انہوں نے وضع کیے ہیں۔ اسی طرح بلاغت والوں کا مسند اور مسند الیہ کے بارے میں عرف ہے۔ اسی طرح دوسری مثالیں بھی ہیں۔

3 حقیقت شرعی

جو لفظ شریعت میں پہلے پہل جس معنی کیلیے وضع کیا گیا تھا، اسی معنی میں استعمال ہو۔ جیسے صلاۃ کا لفظ، اس مخصوص عبادت کیلیے وضع کیا گیا ہے جو تکبیر سے شروع ہوتی ہے اور سلام کے ساتھ ختم ہوتی ہے، اسی طرح ایمان کا لفظ ہے جو قول، فعل اور اعتقاد کیلیے وضع کیا گیا ہے۔

مجاز

لغت میں مجاز جواز کی جگہ کہتے ہیں یا اگر اسے مصدر میمی مان لیا جائے تو صرف جواز کو کہتے ہیں۔

اصطلاح میں اس کی دو قسمیں ہیں۔ لغوی۔ عقلی

1 مجاز لغویا یسا لفظ جسے کسی قرینہ کے ساتھ تعلق کی وجہ سے اس معنی کیعلاوہ دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے، جس کیلیے اسے وضع کیا گیا تھا۔

اس کی مثال لفظ اسد کا بہادر آدمی کیلیے استعمال ہونا ہے کیونکہ یہ اس معنی کیعلاوہ میں استعمال ہوا ہے جس کیلیے اس کو پہلی مرتبہ بنایا گیا تھا۔ دراصل اس لفظ کو چیر پھاڑ کرنے والے درندے کیلیے بنایا گیا تھا، پھر اس کے پہلے محل سے گزار کر اس کو بہادر آدمی کیلیے استعمال کیا گیا۔

تعلق اور اس کی غرض

مجاز میں علاقہ یعنی تعلق کی شرط اس لیے لگائی گئی ہےتا کہ اگر لفظ کو بھول کر یا غلطی سے اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال کی جائے تو اس بھول یا غلطی کو مجاز کی تعریف سے نکالا جا سکے۔ مثال کے طور پر آپ کہیں کہ قلم پکڑاؤ اور اشارہ کتاب کی طرف کریں۔ اسی طرح اگر جان بوجھ کر بھی لفظ کو غیر ما وضع لہ استعمال کیا جائے اور ان دونوں معنوں میں کوئی تعلق اور مناسبت نہ ہو تو اسے بھی مجاز کی تعریف سے نکالا جا سکے۔ مثال کیطور پر آپ کہیں کہ اس کتاب کو پکڑلو یا میں نے کتاب خریدی حالانکہ آپ کے کہنے کا مقصد سیب یا کپڑا مراد لینا تھا، تو یہاں نہ تو کتاب اور سیب کے درمیان کوئی مناسبت ہے اور نہ کتاب اور کپڑے کے درمیان۔

تعلق کا مقصد

اس طریقے سے ذہن کو ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف منتقل کرنا تعلق کا مقصد ہے، گویا کہ یہ ذہن کیلیے ایک پل کی مانند

ہے جسے ذہن عبور کرتا ہے، مثال کے طور پر آپ کا کہنا کہمیں نے شیر کو تیز اندازی کرتے ہوئے دیکھا۔ یہاں پر ذہن کے منتقل ہونے کا پل شجاعت ہے جو ذہن کو چیر پھاڑ کرنے والے درندے سے بہادر آدمی کی طرف لے جاتی ہے، اور یہ شجاعت ہی ہے جو چیر پھاڑ کرنے والے درندے اور بہادر آدمی دونوں معنوں میں ربط کا کام دے رہی ہے۔

تعلق کی اقسام

تعلق یا تو مشابہت والا ہوتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا مثال میں بہادر آدمی شیر سے شجاعت میں مشابہ ہے کیونکہ یہ معنی دونوں میں مشترک ہے۔

یا پھر مشابہت والا نہیں ہوتا جیسے لوگوں کا کہنا ہے کہ امیر نے شہر میں اپنی آنکھیں پھیلا دی ہیں، یعنی اپنے جاسوس پھیلا دیئے ہیں۔

ہر وہ مجاز جس کا تعلق مشابہت والا ہو، اسے استعارہ کہتے ہیں کیونکہ پہلے آپ نے تشبیہ دی، پھر مشبہ بہ والے لفظ کو ادھار لے کر مشبہ پر فٹ کر دیا۔

اور ہر وہ مجاز جس کا تعلق مشابہت والا نہ ہو، اسے مجاز مرسل کہتے ہیں، کیونکہ وہ مشابہت کی قید سے آزاد ہوتا ہے۔

بغیر مشابہت والے تعلق بہت سارے ہیں کیونکہ یہ ہر قسم کی مناسبت کو شامل ہے یا دو معنوں کے درمیان ایسا تعلق ہوتا ہے جو لفظ کو ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف منتقل کرنا صحیح قرار دیتا ہے۔ جیسے کہ کلی اور جزئی کا تعلق ہے کہ بولا تو کل جاتا ہے لیکن مراد جزء لیا جاتا ہے، مثال کے طور پر آپ کہیں کہ پولیس نے چور پکڑ لیا ہے۔ یہاں پر مراد یہ ہے کہ پولیس والوں میں سے کسی ایک پولیس والے نے چور کو پکڑ لیا ہے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ لفظ جزء کا بولا جائے اور مراد کل لیا جائے، جیسے کہ گزشتہ مثال میں آنکھ کا لفظ بول کر پورا انسان مراد لیا گیا تھا۔

اسی طرح سبب اور مسبب کا تعلق ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لیا جاتا ہے، مثال کے طور پر ہم پر بادل برسے۔

اور کبھی مسبب بول کر سبب مراد لیا جاتا ہے، جیسا آسمان نے ربیع بہار برسائی۔

اسی طرح حال اور محل کا تعلق ہے کہ کبھی آپ حال بول کر محل مراد لیتے ہیں اور کبھی محل بول کر حال مراد لیتے ہیں۔

مجاز لغوی مفرد بھی ہوتا ہے اور مرکب بھی

1۔ مجاز لغوی مفرد وہ مجاز لغوی ہے جو ایک لفظ میں ہو جیسے کہ اس کی مثالیں پیچھے گزر چکی ہیں۔

2۔ مجاز لغوی مرکب وہ مجاز لغوی ہے جو جملوں میں ہو، اگر اس میں تعلق مشابہت والا ہو تو اس کا نام استعارہ تمثیلیہ رکھتے ہیں اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کا نام مجاز مرکب مرسل رکھتے ہیں۔

استعارہ تمثیلیہ کی مثالا یک صورت کو دوسری صورت سے تشبیہ دینا، اور مشبہ بہا صورت پر جو چیز دلالت کر رہی ہو اسے نقل کر کے مشبہ کی صورت پر چسپاں کر دینا، جیسے آپ کا کسی معاملہ میں متردد شخص کو کہنا میں تمہیں دیکھ رہا ہوں کہ تم ایک قدم آگے کرتے

ہواور دوسرا پیچھے کر لیتے ہو۔

مجاز مرکب مرسل کی مثال آپ کا اس شخص سے کہنا جس نے دو بری عادتوں، مثلاً سگریٹ پینا اور داڑھی منڈوانا کو اپنے اندر جمع کیا ہوا ہو ایک کریلا دوسرا نیم چڑھا (یا) اندھے کو اندھیرے میں بہت دور کی سوجھی۔

2 مجاز عقلی مجاز عقلی اس وقت ہوتا ہے جب الفاظ تو اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوں لیکن نسبت مجازی ہو، جیسا آپ کا یہ قول کہ امیر نے محل بنایا۔

تو یہاں (بنایا)، (امیر) اور (محل) کے الفاظ اپنی حقیقت میں ہی استعمال ہوئے ہیں لیکن بنانے کی نسبت امیر کی طرف مجازی ہے کیونکہ حقیقت میں تو محل مزدوروں نے بنایا ہے۔

حقیقت کی تعریف کا بیان

کل لفظ وضعه واضع اللغة بإزاء شيء فهو حقيقة له ولو استعمل في غيره يكون مجازا لا حقيقة

ترجمہ

یہ فصل حقیقت اور مجاز کے بیان میں ہے ہر وہ لفظ جس کو واضع لغت نے کسی شئی کے مقابلہ میں وضع کیا ہو وہ لفظ اس شئی کے لئے حقیقت ہے اور اگر اس علاوہ میں استعمال کیا گیا ہو تو مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت ہوگی۔

حقیقت ومجاز کے جمع نہ ہونے کا بیان

ثم الحقيقة مع المجاز لا يجتمعان ارادة من لفظ واحد في حالة واحدة ولهذا قلنا لما أريد ما يدخل في الصاع بقوله عليه السلام (لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين) وسقط اعتبار نفس الصاع حتى جاز بيع الواحد منه بالإثنين ولما أريد الوقاع من آية الملامسة سقط اعتبار إرادة المس باليد

ترجمہ

پھر ایک لفظ سے ایک حالت میں حقیقت اور مجاز دونوں اجتماعی طور سے مراد نہیں ہو سکتے ہیں اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لا تبیعوا الدرھم با الدرھمین ولا الصاع باالصاعین سے داخل صاع ہے مراد لے لیا گیا تو نفس صاع کا اعتبار ساقط ہو گیا حتیٰ کہ ایک صاع کو دو صاع کے عوض فروخت کرنا جائز ہے اور جب آیت ملامست سے جماع مراد لے لیا گیا تو ہاتھ کے چھونے کے مراد لینے کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

حقیقت ومجاز کی تعریف

لغت کے واضع نے جو لفظ جس معنی کے کئے وضع کیا اگر وہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہو تو حقیقت ورنہ مجاز کہلاتا ہے۔ جیسے

اگر "شیر" کے لئے لفظ (اسد) بولا جائے تو حقیقت اور کسی "بہادر شخص" کے لئے بولا جائے تو مجاز ہے۔ کیونکہ واضع نے لفظ (اسد) کو شیر کے لئے وضع کیا تھا نہ کہ کسی بہادر شخص کے لئے۔ اسی طرح فرمان مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ **لا تَبِیْعُوا الدرهمَ بالدرهمينِ ولا الصاعَ بالصاعينِ** ۔

ایک درہم کو دو درہموں کے عوض اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض مت بیچو، اس حدیث سے یہ مراد نہیں کہ ایک صاع (جو کہ ایک پیمانہ ہے) کو دو صاع کے عوض مت بیچو بلکہ اس بات پر علماء کا اجماع ہے کہ یہاں صاع سے مراد مجازا وہ شیء ہے جو اس پیمانے (صاع) میں ناپ کر دی جاتی ہے۔ لہٰذا یہاں ظرف بول کر مظروف مراد لیا گیا ہے۔

لفظ صاع سے پیمانہ مراد لینا حقیقت اور اس پیمانے میں ناپ کر دی جانے والی چیز مراد لینا مجاز ہے۔

صاع تقریبا چار کلو ایک سو گرام کا ہوتا ہے۔ تنبیہا یک لفظ سے ایک ہی حالت میں حقیقت اور مجاز دونوں مراد نہیں لئے جا سکتے یا تو حقیقی معنی مراد ہوگا یا مجازی جیسے سابقہ مثال، کیونکہ حقیقت اصل ہے اور مجاز مستعار۔

اپنے موالی کیلئے وصیت کرنے کا بیان

قال محمد إذا أوصى لمواليه وله موال أعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم كانت الوصية لمواليه دون موالي مواليه وفي السير الكبير لو استأمن أهل الحرب على آبائهم لا تدخل الأالگد في الأمان ولو استامنوا على أمهاتهم لا يثبت الأمان في حق الالگت

ترجمہ

امام محمد علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی اور اس کے لئے ایسے موالی ہیں جن کو اس نے آزاد کیا ہے اور اس کے موالی کے لئے ایسے موالی ہیں جنھوں نے ان کو آزاد کیا ہے تو وصیت اس کے موالی کے لئے ہوگی نہ کہ اس کے موالی کے موالی کے لئے ہوگی اور سیر کبیر میں ہے اگر حربی لوگوں نے اپنے آباء پر امن طلب کیا تو اا لگ امان داخل نہ ہوگے اور اگر اپنی ماؤں امان طلب کیا تو الگ کے حق میں امان نہ ہوگا۔

حقیقت کو مجاز کی جانب پھیر دینے کا بیان

امام ابوالحسن ابوبکر فرغانی حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں ہیں اور جب موصی کا ایک معتق ہے اور اس کے موالی الموالات بھی ہیں تو تہائی کا نصف اس کے معتق کیلئے ہوگا اور بقیہ ورثاء کیلئے ہوگا۔ کیونکہ حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا ناممکن ہے۔

اور اس میں وہ موالی شامل نہ ہوں گے۔ جن کو موصی کے بیٹے یا باپ نے آزاد کیا ہے کیونکہ وہ حقیقی یا مجازی طور پر کسی طرح بھی موصی کے موالی نہیں ہیں۔ اور موصی عصبہ ہونے کے سبب سے ان کی میراث لیتا ہے۔ جبکہ معتق کے معتق میں ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ولاء کے سبب موصی کی جانب منسوب کیا جاتا ہے۔ اور اللہ ہی سے سب زیادہ حق کو جاننے والا ہے۔ (ہدایہ)

جب موصی نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی ہے اور موصی کے پاس بعض موالی بھی ہیں جن کو موصی نے آزاد کیا ہے اور کچھ موالی ایسے بھی ہیں جنہوں نے موصی کو آزاد کیا ہے تو وصیت باطل ہو جائے گی۔ جبکہ فقہ شافعی کی بعض کتب میں امام شافعی علیہ الرحمہ نے کہا ہے کہ وصیت ان سب کیلئے ہوگی۔ اور دوسرے مقام پر انہوں نے کہا ہے کہ روک دیا جائے گا حتیٰ کہ موالی صلح کر لیں۔

حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی دلیل یہ ہے کہ موالی ان سب کو شامل ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک مولی کہا جاتا ہے پس یہ اخوت کی طرح ہو جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ طرف مختلف ہے کیونکہ ان میں سے ایک مولی نعمہ کہا جاتا ہے جبکہ دوسرے کو مولی منعم کہا جاتا ہے پس یہ لفظ مشترک ہو جائے گا۔ پس ثبوت کی جگہ پر یہ اکیلا لفظ دونوں کو شامل نہ ہوگا بہ خلاف اس مسئلہ کے کہ جب کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ فلاں کے موالی سے کلام نہ کرے گا۔ یہ اوپر والے اور نیچے والے سب کو شامل ہوگا۔ کیونکہ یہ مقام نفی ہے۔ اور اس میں کوئی منافات بھی نہیں ہے۔

اور اسی وصیت کے اندر وہ موالی بھی شامل ہو جائیں گے جن کو موصی نے تندرستی کی حالت اور مرض کی حالت میں آزاد کیا ہے۔ جبکہ موصی کے مدبر اور اس کی امہات اولاد شامل نہ ہوں گی۔ کیونکہ ان کی آزادی موت کے بعد ثابت ہوتی ہے۔ اور وصیت موت کی حالت کی جانب مضاف ہے۔ پس اس کا ثابت ہونا لازم ہے۔

حضرت امام ابو یوسف علیہ الرحمہ سے روایت ہے کہ یہ لوگ بھی وصیت میں شامل ہیں۔ کیونکہ ان میں حقدار ہونے کا سبب لازم ہے۔ اور اس میں وہ غلام بھی شامل ہوں گے جس کو اس کے آقا نے کہہ دیا ہے کہ جب میں تجھ کو نہ ماروں تو تو آزاد ہے اس لئے مرنے سے پہلے مولی مارنے سے عاجز ہو جائے گا۔ تو اس کیلئے آزادی ثابت ہو جائے گی۔

اور جب موصی کے موالی ہیں اور موالی کی اولاد بھی ہے اور موالی موالات بھی ہیں۔ تو موصی کے آزاد کردہ اور ان کی اولاد میں وصیت شامل ہو جائے گی۔ اور موالی موالات شامل نہ ہوں گے۔

حضرت امام ابو یوسف علیہ الرحمہ سے روایت ہے کہ موالی موالات بھی شامل ہوں گے۔ اور وہ سب شامل ہوں گے۔ کیونکہ موالی کا لفظ سب کو برابر طور پر شامل ہے۔

حضرت امام محمد علیہ الرحمہ نے کہا ہے کہ جہت میں اختلاف ہے پس معتق انعام کی جانب ہوگا۔ اور موالی میں عقد کو لازم کرنے کی جہت ہے۔ اور آزادی لازم ہے۔ اور یہ لفظ معتق کیلئے زیادہ مناسب ہے۔ اور اس میں موالی کے موالی شامل نہ ہوں گے۔ کیونکہ حقیقت کے مطابق یہ موصی کے سوا موالی ہیں جبکہ موصی کے موالی اور ان کی اولاد میں ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ آزادی میں موصی کی جانب سے اس طرح مضاف ہیں جو موصی کی جانب سے پایا گیا ہے۔ اور یہ مسئلہ اس صورت مسئلہ کے خلاف ہے کہ جب موصی کے موالی اور ان کے اولاد کچھ بھی نہ ہوں کیونکہ ان کیلئے موالی کا لفظ مجازی طور پر ہے۔ پس حقیقت کا اعتبار ناممکن ہونے کے سبب اس کا مجاز کی جانب پھیر دیا جائے گا۔ (ہدایہ کتاب وصایا، بیروت)



بعض وصائع کی مراد کے مفہوم کا بیان

وعلى هذا قلنا إذا أوصى لأبكار بني فلان لا تدخل المصابة بالفجور في حكم الوصية ولو أوصى لبني فلان وله بنون وبنو بنيه كانت الوصية لبنيه دون بني بنيه،

ترجمہ

اور اسی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ جب کسی نے بنی فلاں کی باکرہ لڑکیوں کے لئے وصیت کی تو وصیت کے حکم مصابہ بالفجور داخل نہ ہوگی اور اگر بنی فلاں کے لئے وصیت کی اور اس کے بیٹے اور پوتے دونوں ہیں تو وصیت اس کے ابناء کے لئے ہوگی اس کے پوتوں کے لئے نہ ہوگی۔

جب موصی نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی ہے اور موصی کے پاس بعض موالی بھی ہیں جن کو موصی نے آزاد کیا ہے اور کچھ موالی ایسے بھی ہیں جنہوں نے موصی کو آزاد کیا ہے تو وصیت باطل ہو جائے گی۔ جبکہ فقہ شافعی کی بعض کتب میں امام شافعی علیہ الرحمہ نے کہا ہے کہ وصیت ان سب کیلئے ہوگی۔ اور دوسرے مقام پر انہوں نے کہا ہے کہ روک دیا جائے گا حتیٰ کہ موالی صلح کر لیں۔

حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی دلیل یہ ہے کہ موالی ان سب کو شامل ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک مولی کہا جاتا ہے پس یہ اخوت کی طرح ہو جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ طرف مختلف ہے کیونکہ ان میں سے ایک مولی نعمہ کہا جاتا ہے جبکہ دوسرے کو مولی منعم کہا جاتا ہے پس یہ لفظ مشترک ہو جائے گا۔ پس ثبوت کی جگہ پر یہ اکیلا لفظ دونوں کو شامل نہ ہوگا بہ خلاف اس مسئلہ کے کہ جب کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ فلاں کے موالی سے کلام نہ کرے گا۔ یہ اوپر والے اور نیچے والے سب کو شامل ہوگا۔ کیونکہ یہ مقام نفی ہے۔ اور اس میں کوئی منافات بھی نہیں ہے۔

اور اسی وصیت کے اندر وہ موالی بھی شامل ہو جائیں گے جن کو موصی نے تندرستی کی حالت اور مرض کی حالت میں آزاد کیا ہے۔ جبکہ موصی کے مدبر اور اس کی امہات اولاد شامل نہ ہوں گی۔ کیونکہ ان کی آزادی موت کے بعد ثابت ہوتی ہے۔ اور وصیت موت کی حالت کی جانب مضاف ہے۔ پس اس کا ثابت ہونا لازم ہے۔

حضرت امام ابو یوسف علیہ الرحمہ سے روایت ہے کہ یہ لوگ بھی وصیت میں شامل ہیں۔ کیونکہ ان میں حقدار ہونے کا سبب لازم ہے۔ اور اس میں وہ غلام بھی شامل ہوں گے جس کو اس کے آقا نے کہہ دیا ہے کہ جب میں تجھ کو نہ ماروں تو تو آزاد ہے اس لئے مرنے سے پہلے مولی مارنے سے عاجز ہو جائے گا۔ تو اس کیلئے آزادی ثابت ہو جائے گی۔

اور جب موصی کے موالی ہیں اور موالی کی اولاد بھی ہے اور موالی موالات بھی ہیں۔ تو موصی کے آزاد کردہ اور ان کی اولاد میں وصیت شامل ہو جائے گی۔ اور موالی موالات شامل نہ ہوں گے۔

حضرت امام ابو یوسف علیہ الرحمہ سے روایت ہے کہ موالی موالات بھی شامل ہوں گے۔ اور وہ سب شامل ہوں گے۔ کیونکہ موالی کا لفظ سب کو برابر طور پر شامل ہے۔

حضرت امام محمد علیہ الرحمہ نے کہا ہے کہ جہت میں اختلاف ہے پس معتق انعام کی جانب ہوگا۔ اور موالی میں عقد کو لازم کرنے کی جہت ہے۔ اور آزادی لازم ہے۔ اور یہ لفظ معتق کیلئے زیادہ مناسب ہے۔ اور اس میں موالی کے موالی شامل نہ ہوں گے۔ کیونکہ حقیقت کے مطابق یہ موصی کے سوا موالی ہیں جبکہ موصی کے موالی اور ان کی اولاد میں ایسا نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ آزادی میں موصی کی جانب سے اس طرح مضاف ہیں جو موصی کی جانب سے پایا گیا ہے۔ اور یہ مسئلہ اس صورت مسئلہ کے خلاف ہے کہ جب موصی کے موالی اور ان کے اولاد کچھ بھی نہ ہوں کیونکہ ان کیلئے موالی کا لفظ مجازی طور پر ہے۔ پس حقیقت کا اعتبار ناممکن ہونے کے سبب اس کا مجاز کی جانب پھیر دیا جائے گا۔ (ہدایہ)

اور جب موصی نے بنوفلاں کیلئے وصیت کی ہے تو امام اعظم رضی اللہ عنہ کے پہلے قول کے مطابق اس میں عورتیں شامل ہوں گی اور صاحبین کا قول بھی اسی طرح ہے۔ کیونکہ جو جمع مذکر ہو وہ عورتوں کو بھی شامل ہوتی ہے۔ اس کے بعد امام اعظم رضی اللہ عنہ نے اس سے رجوع کیا ہے اور اس طرح فرمایا ہے کہ یہ جمع صرف مردوں کو شامل ہوگی۔ کیونکہ اس لفظ کی حقیقت صرف مردوں کیلئے ہے اور اس میں عورتیں مجازی طور پر شامل ہوتی ہیں۔ اور کلام اپنی حقیقت پر محمول ہونے والا ہے۔ بہ خلاف اس صورت مسئلہ کے کہ جب بنوفلاں قبیلہ یا فخذ کا نام لیا ہے پس یہ مردوں اور عورتوں کو شامل ہوگا۔ کیونکہ اس سے ان کے اعیان کی مراد نہیں لی جاتی۔ اور یہ بھی دلیل ہے کہ محض انتساب ہے، جس طرح بنوآدم ہے۔ کیونکہ اس میں مولیٰ عتاقہ اور مولی الموالات اور ان کے نائبین بھی شامل ہیں۔

مشترکہ وصیت کرنے کا بیان

فرمایا جب موصی نے فلاں کے بچے کیلئے وصیت کی ہے۔ تو ایسی وصیت ان کے درمیان مشترکہ ہوگی اور اس میں مرد وعورت دونوں برابر کے شریک ہوں گے۔ کیونکہ ولد کا لفظ انتظام واحد کے ساتھ ساروں کو شامل ہے۔

اور جب موصی نے فلاں کے وارثوں کیلئے وصیت کی ہے تو وصیت ان کے درمیان اس طرح ہوگی کہ ہر مذکر مونث کے مقابلے میں دوگنا ملے گی۔ کیونکہ جب موصی ورثاء کا لفظ کی صراحت کرنے والا ہے تو اس نے اس بات کی خبر دی ہے کہ اس کا قصد ترجیح کا ہے۔ جس طرح میراث میں ہوا کرتا ہے۔

اقارب کیلئے وصیت کرنے کا بیان

جب موصی نے اقارب کیلئے وصیت کی ہے اور اس کے دو چچا ہیں اور دو ماموں ہیں۔ تو امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک زیادہ قریبی کا اعتبار کرتے ہوئے دو چچاؤں کیلئے وصیت ہوگی۔ جس طرح میراث میں ہوتا ہے۔

صاحبین نے یہاں وصیت کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے اقرب کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ اور جب موصی نے ایک چچا اور دو ماموں چھوڑے ہیں تو چچا کو آدھی وصیت ملے گی اور آدھی وصیت دونوں ماموؤں کو ملے گی۔ کیونکہ جمع کے معنی کا اعتبار



کیا گیا ہے۔ جبکہ جمع کے معانی وصیت میں دو مراد ہوتے ہیں۔ جس طرح میراث میں ہے۔

اور یہ مسئلہ اس صورت مسئلہ کے خلاف ہے جب موصی نے اپنے قریبی کیلئے وصیت کی ہے تو ساری وصیت چچا کیلئے ہوگی۔ اس لئے کہ یہ لفظ واحد کیلئے ہے۔ پس ایک آدمی پوری وصیت کو وصول کرنے والا ہوگا۔ کیونکہ زیادہ قریبی یہی ہے۔ اور جب اس کا چچا ایک ہے۔ تو اس کو تہائی ملے گا اسی دلیل کے سبب سے جس کو ہم بیان کر آئے ہیں۔

اور جب موصی نے ایک چچا، ایک پھوپھی، ایک ماموں اور ایک خالہ کو چھوڑا ہے۔ تو وصیت چچا اور پھوپھی کے درمیان برابر برابر کر دی جائے گی۔ کیونکہ ان کی قرابت برابر ہے۔ اور یہ قرابت سب سے زیادہ مضبوط ہے۔ اور جب پھوپھی جب وارث نہیں ہے۔ مگر وہ وصیت کی حقدار ہے جس طرح قریبی رقیق یا کافر ہے۔

اور اسی طرح جب موصی نے اپنے قرابت داروں کیلئے یا اپنے قریبی رشتہ داروں کیلئے یا اپنے نسب والوں کیلئے وصیت کی ہے تو ان سب صورتوں میں جن کو ہم نے بیان کر دیا ہے۔ کیونکہ سب کیلئے جمع کا لفظ ہے۔ اور جب محرم نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائے گی اس لئے کہ وصیت اسی وصف کے ساتھ مقید ہے۔

وصیت کے بعض احکام کا بیان

علامہ علاؤالدین کاسانی حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ اقارب کے لئے وصیّت کی تو اگر دو 2 چچا اور دو 2 ماموں ہیں اور وہ وارث نہیں کہ مرنے والے کا بیٹا موجود ہے تو اس صورت میں یہ وصیّت دونوں چچاؤں کے لئے ہے، دونوں ماموؤں کے لئے نہیں۔ (بدائع از عالمگیری ج6، ص116)

اور جب اقارب کے لئے وصیّت کی اور ایک چچا اور دو ماموں ہیں تو چچا کو ثلث کا نصف ملے گا اور نصفِ آخر دونوں ماموؤں کو۔ اور اگر فقط ایک ہی چچا ہے اور ذی رحم محرم میں سے کوئی اور نہیں تو چچا کو نصف ثلث اور باقی نصف ثلث ورثہ پر رد ہوگا۔ (بدائع)

اور جب اقارب کے لئے وصیّت کی اور ایک چچا اور ایک پھوپھی، ایک ماموں اور ایک خالہ چھوڑے تو یہ وصیّت چچا اور پھوپھی کے درمیان برابر تقسیم کی جائے گی۔ اپنے ذی قرابت یا اپنے ذی رحم کے لئے وصیّت کی اور ایک چچا اور ایک ماموں چھوڑے تو اس صورت میں اکیلا چچا کل وصیّت کا مالک ہوگا۔ (محیط السرخسی وہدایہ ج4 از عالمگیری ج6، ص116)

اجنبیہ سے نکاح نہ کرنے کا حلف اٹھانے کا بیان

قال أصحابنا لو حلف لا ينكح فلانة وهي أجنبية كان ذلك على العقد حتى لو زنا بها لا يحنث

ترجمہ

ہمارے علماء احناف نے کہا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھا کر کہا فلاں اجنبیہ سے نکاح نہیں کرے گا تو یہ عقد پر محمول ہوگا حتی کہ اگر اس کے ساتھ زنا کیا تو حانث نہ ہوگا۔

گھر میں قدم نہ رکھنے کی قسم اٹھانے کا بیان

ولئن قال إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث لو دخلها حافيا أو متنعلا أو راكبا وكذلك لو حلف لا يسكن دار فلان يحنث لو كانت الدار ملكا لفلان أو كانت بأجرة أو عادية وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز وكذلك لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا أو نهارا يحنث،

ترجمہ

اور اگر کہے جب کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا تو وہ حانث ہو جائے گا خواہ اس میں برہنہ پاؤں داخل ہو یا جوتا پہن کر یا سوار ہو کر داخل ہوا اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کے گھر نہیں رہے گا تو حانث ہوگا خواہ مکان فلاں کا مملوک ہو یا اجرت پر ہو یہ جمع ما بین الحقیقت والمجاز ہے اور اسی طرح اگر کہا اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے پس فلاں رات میں آئے یا دن میں حانث ہو جائے گا۔

علامہ ابن نجیم مصری حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ ایک شخص کسی مکان میں بیٹھا ہوا ہے اور قسم کھائی کہ اس مکان میں اب نہیں آؤنگا تو اس مکان کے کسی حصہ میں داخل ہونے سے قسم ٹوٹ جائے گی خاص وہی دالان جس میں بیٹھا ہوا ہے مراد نہیں اگر چہ وہ کہے کہ میری مراد یہ دالان تھی ہاں اگر دالان یا کمرہ کہا تو خاص وہی کمرہ مراد ہوگا جس میں وہ بیٹھا ہوا ہے۔قسم کھائی کہ زید کے مکان میں نہیں جائیگا اور زید کے دو مکان ہیں ایک میں رہتا ہے اور دوسرا گودام ہے یعنی اس میں تجارت کے سامان رکھتا ہے خود زید کی اس میں سکونت نہیں تو اس دوسرے مکان میں جانے سے قسم نہ ٹوٹے گی ہاں اگر کسی قرینہ سے یہ بات معلوم ہو کہ یہ دوسرا مکان بھی مراد ہے تو اس میں داخل ہونے سے بھی قسم ٹوٹ جائیگی۔قسم کھائی کہ زید کے خریدے ہوئے مکان میں نہیں جائے گا اور زید نے ایک مکان خریدا پھر اس سے اس قسم کھانے والے نے خرید لیا تو اس میں جانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی اور اگر زید نے خرید کر اس کو ہبہ کر دیا تو جانے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔(بحر الرائق، کتاب الایمان، ج ۴، ص ۵۱۴)

علامہ علاؤالدین حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ جب کسی شخص یہ قسم کھائی کہ اس مکان میں نہیں رہے گا اور قسم کے وقت اسی مکان میں سکونت ہے تو اگر سکونت میں دوسرے کا تابع ہے مثلاً بالغ لڑکا کہ باپ کے مکان میں رہتا ہے یا عورت کہ شوہر کے مکان میں رہتی ہے اور قسم کھانے کے بعد فوراً خود اس مکان سے چلا گیا اور بال بچوں کو اور سامان کو وہیں چھوڑا تو قسم نہیں ٹوٹی۔قسم کھائی کہ اس مکان میں نہیں رہے گا اور نکلنا چاہتا تھا مگر دروازہ بند ہے کسی طرح کھول نہیں سکتا یا کسی نے اسے مقید کر لیا کہ نکل نہیں سکتا تو قسم نہیں ٹوٹی۔پہلی صورت میں اس کی ضرورت نہیں کہ دیوار توڑ کر باہر نکلے یعنی اگر دروازہ بند ہے اور دیوار توڑ کر نکل سکتا ہے اور توڑ کر نہ نکلا تو قسم نہیں ٹوٹی۔اسی طرح اگر قسم کھانے والی عورت ہے اور رات کا وقت ہے تو رات میں رہ جانے سے قسم نہ ٹوٹے گی اور مرد نے قسم

کھائی اور رات کا وقت ہے تو جب تک چور وغیرہ کا ڈر نہ ہو عذر نہیں۔

جب اس نے قسم کھائی کہ اس مکان میں نہ رہے گا اگر دوسرے مکان کی تلاش میں ہے تو مکان نہ چھوڑنے کی وجہ سے قسم نہیں ٹوٹی اگر چہ کئی دن گزر جائیں بشرطیکہ مکان کی تلاش میں پوری کوشش کرتا ہو۔اسی طرح اگر اسی وقت سے سامان اٹھوانا شروع کر دیا مگر سامان زیادہ ہونے کے سبب کئی دن گزر گئے یا سامان کے لیے مزدور تلاش کیا اور نہ ملا یا سامان خود ڈھو کر لے گیا اس میں دیر ہوئی اور مزدور کرتا تو جلد ڈھل جاتا اور مزدور کرنے پر قدرت بھی رکھتا ہے تو ان سب صورتوں میں دیر ہو جانے سے قسم نہیں ٹوٹی اور اردو میں قسم ہے تو اس کا مکان سے نکل جانا اس نیت سے کہ اب اس میں رہنے کو نہ آؤں گا قسم سچی ہونے کے لیے کافی ہے اگر چہ سامان وغیرہ لیجانے میں کتنی ہی دیر ہو اور کسی وجہ سے دیر ہو۔(درمختار، کتاب الایمان)

عرف کے مطابق احکام کے اجراء کا بیان

قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول بحكم العرف والدخول لا يتفاوت في الفصلين ودار فلان صار مجازا عن دار مسكونة له وذلك لا يتفاوت بين أن يكون ملكا له أو كانت بأجرة لهو اليوم في مسألة القدوم عبارة عن مطلق الوقت لأن اليوم إذا أضيف إلى فعل لا يمتد يكون عبارة عن مطلق الوقت كما عرف فكان الحنث بهذا الطريق لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز،

ترجمہ

ہم جواب دیں گے کہ وضع قدم بحکم عرف دخول سے مجاز ہو گیا ہے اور دخول دونوں صورتوں میں متفاوت نہیں ہے اور دار فلاں اس کے دار مسکونہ سے مجاز ہو گیا ہے اور یہ اس بات کے درمیان متفاوت نہیں ہے کہ دار فلاں کی ملک ہو یا فلاں کے لئے اجرت کے ساتھ ہو مسئلہ قدوم میں یوم سے مراد مطلق وقت ہے اس لئے کہ یوم کو جب فعل غیر ممتد کی طرف مضاف کیا گیا ہو تو وہ مطلق سے عبارت ہوتا ہے جس طرح کہ معلوم ہوا پس اس طریقہ پر ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجازت طریقہ پر ہو۔

قسم کے الفاظ میں عرف کی دلیل کا بیان

اور جس شخص نے قسم اٹھائی کہ وہ گھر میں داخل نہ ہوگا اس کے بعد وہ کعبہ میں یا مسجد میں یا نصرانیوں کے گرجے یا یہودیوں کے کلیسا میں داخل ہو گیا تو وہ قسم توڑنے والا نہ ہوگا۔کیونکہ بیت اس گھر کو کہتے ہیں جو رات بسر کرنے کیلئے بنایا گیا ہو۔جبکہ یہ مقامات رات گزارنے کیلئے نہیں بنائے گئے۔اور اسی طرح اگر وہ گھر کے دروازے یا دہلیز میں داخل ہو تو وہ حانث نہ ہوگا۔اسی دلیل کے پیش نظر جو ہم بیان کر چکے ہیں اور ظلہ اس سائبان کو کہتے ہیں جو گلی پر ہوتا ہے اور ایک قول یہ ہے اگر دہلیز اس پر بنی ہوئی ہو اور دروازے کو بند کر لیا جائے تو وہ گھر کے اندر داخل رہے تو اس پر چھت بھی ڈالی ہوئی ہو تو وہ حانث ہو جائے گا۔کیونکہ عرف کے

مطابق اس میں رات گزاری جاتی ہے۔اور جب حالف صفہ (چبوترہ) میں داخل ہوا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ وہ بھی کبھی نہ کبھی رات گزارنے کیلئے بنایا گیا ہے۔لہٰذا یہ صفہ سرمائی اور گرمائی کی طرح ہو جائے گا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب اس صفہ کی چاردیواری ہو۔جس طرح اہل کوفہ کے صفاف تھے۔اور یہ بھی اس کا جواب ہے کہ یہ مطلق ہے اور مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے۔اور صحیح بھی یہی ہے۔

مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے۔قاعدہ فقہیہ

المطلق يجرى على اطلاقه .(اصول شاشی)

مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے حتیٰ کہ اس کی تقیید پر نص آجائے۔اس کا ثبوت یہ ہے۔ ترجمہ: اور تم رکوع کرو، رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔(البقرہ)

یہ حکم رکوع کے حکم میں مطلق ہے لہٰذا تعدیل ارکان کا وجوب حدیث سے ثابت کر کے اس پر زیادتی نہ کی جائے گی بلکہ تعدیل ارکان پر عمل اس لئے کیا جائے گا کہ اسکی وجہ سے مطلق پر نہ تو زیادتی ہو رہی ہے اور نہ مطلق کی کوئی تبدیلی ہو رہی ہے۔پس مطلق رکوع فرض ہوگا کیونکہ قرآن مجید کے صیغہ امر کا تقاضہ یہی ہے اور حدیث کے مطابق تعدیل ارکان واجب ہوں گے۔

مذکورہ قاعدے کے مطابق جس چیز پر گھر کا اطلاق عرف میں کیا جاتا ہے اس سے قسم مراد ہے کیونکہ جب تک اس میں کوئی تقیید کی دلیل نہ آئے گی تب قائل کے قول سے مطلق ہی مراد لیا جائے گا۔

مکان میں نہ جانے کی قسم اٹھانے کا بیان

علامہ ابن عابدین شامی حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ جب کسی شخص نے یہ قسم اٹھائی کہ وہ اس مکان میں نہیں جائے گا اور وہ مکان بڑھایا گیا تو اس حصہ میں جانے سے قسم نہیں ٹوٹی اور اگر یہ کہا کہ فلاں کے مکان میں نہیں جائے گا تو ٹوٹ جائے گی۔قسم کھائی کہ اس مکان میں نہ جاؤں گا پھر اس مکان کی چھت یا دیوار پر کسی دوسرے مکان پر سے یا سیڑھی لگا کر چڑھ گیا تو قسم نہیں ٹوٹی کہ بول چال میں اسے مکان میں جانا نہ کہیں گے۔یونہی اگر مکان کے باہر درخت ہے اس پر چڑھا اور جس شاخ پر ہے وہ اس مکان کی سیدھ میں ہے کہ اگر گرے تو اس مکان میں گرے گا تو اس شاخ پر چڑھنے سے بھی قسم نہیں ٹوٹی۔یونہی کسی مسجد میں نہ جانے کی قسم کھائی اور اس کی دیوار یا چھت پر چڑھا تو قسم نہیں ٹوٹی۔(ردمحتار کتاب الایمان، ج۵،ص،۵۵۷)

علامہ ابن عابدین شامی حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ اگر لفظ عام ہو تو عرف کے ذریعہ اس کی تخصیص کی جاسکتی ہے جیسا کہ جب کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ سری نہ کھاؤں گا، تو قسم میں اگرچہ سری عام اور مطلق مذکور ہے لیکن عرف میں وہی سری مراد ہوتی ہے جس کو بھونا جاسکے اور بازار میں فروخت کیا جائے اس لئے عرف میں سری سے مراد چڑیا وغیرہ کی سری مراد نہ ہوگی، تو یہاں عرف نے سری میں تخصیص کردی تو جب مطلق سری ذکر کی جائے گی تو عرفاً خاص ہی مراد ہوگی اس کے برخلاف ایسی زیادتی جو لفظوں سے مذکور نہ ہو

عرف کی وجہ سے وہ زیادتی پیدا نہیں ہوسکتی جیسے کوئی شخص اجنبی عورت کو کہے کہ "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے" تو یہاں اگر وہ یہ مراد لے کہ گھر میں داخل ہوتے وقت میری منکوحہ ہو تو طلاق ہے، تو منکوحہ ہونا قسم کے الفاظ سے زائد چیز ہے، جس کو مراد نہیں لیا جاسکتا، اگرچہ عرف میں طلاق کے لئے منکوحہ ہونا ضروری ہے مگر عرف کلام میں غیر مذکور لفظ کو زائد نہیں کرسکتا اس لئے اجنبی عورت کے لئے یہ قسم لغو قرار پائے گی۔(درمختار، کتاب الایمان، ج۳،ص۷۰، بیروت)

حقیقت کی تین اقسام کا بیان

ثم الحقيقة أنواع ثلاثة متعذرة ومهجورة ومستعملة وفي القسمين الأولين يصار إلى المجاز بالاتفاق ونظير المتعذرة إذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة أو من هذه القدر فإن أكل الشجرة والقدر متعذر فينصرف ذلك إلى ثمرة الشجرة وإلى ما يحل في القدر حتى لو أكل من عين الشجرة أو من عين القدر بنوع تكلف لا يحنث وعلى هذا قلنا إذا حلف لا يشرب من هذه البير ينصرف ذلك إلى الاغتراف حتى لو فرضنا أنه لو كرع بنوع تكلف لا يحنث بالاتفاق

ترجمہ

پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں متعذرہ مہجورہ مستعملہ پہلی دو قسموں میں بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس درخت سے یا اس ہانڈی سے نہیں کھائے گا پس چونکہ درخت یا ہانڈی کا کھانا متعذرہ ہے اس لئے یہ درخت کے پھل کی طرف راجع ہوگا اور اس چیز کی طرف راجع ہوگا جو ہانڈی ہے حتیٰ کہ اگر تکلف کر کے بعینہ ہانڈی یا درخت سے کھالیا تو حانث نہ ہوگا اور اسی اصل پر ہم نے کہا کہ جب کوئی یہ قسم کھائے کہ وہ اس کویں سے نہیں پئے گا تو یہ قسم چلو سے پینے کی طرف راجع ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے تکلف کر کے منہ لگا کر پی لیا بالاتفاق حانث نہ ہوگا۔

دجلہ سے نہ پینے کی قسم اٹھانے کا بیان

اور جب اس نے یہ قسم اٹھائی کہ وہ دجلہ سے نہ پئے گا اس کے بعد اس نے برتن لیا اور اس میں سے پانی پیا تو امام صاحب علیہ الرحمہ کے نزدیک وہ حانث نہ ہوگا۔حتیٰ کہ وہ اس سے منہ لگا کر پئے۔

صاحبین فرماتے ہیں کہ جب اس نے برتن لیکر دریائے دجلہ سے پیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ عرف میں یہی معروف اور مفہوم رکھتا ہے۔

حضرت امام اعظم علیہ الرحمہ کے نزدیک کلمہ ''من'' تبعیض کیلئے آتا ہے اور اس کا حقیقی معنی منہ لگا کر پینا ہے۔اور یہاں

حقیقت مراد ہے کیونکہ منہ لگا پینے سے بہ اتفاق وہ حانث ہو جائے گا۔ لہٰذا حقیقت سے مجاز کی طرف جانا منع ہے اگرچہ مجاز متعارف ہے اور اور جب اس نے یہ قسم اٹھائی کہ وہ دجلہ کے پانی سے نہ پیئے گا اس کے بعد وہ برتن لیکر اس سے پی لیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ چلو میں پانی کے بعد بھی وہ دجلہ کی طرف منسوب ہے اور شرط بھی یہی ہے لہٰذا یہ اس طرح ہو جائے گا جس طرح کسی حالف نے کسی ایسی نہر کا پانی لیا ہے جو دجلہ سے نکل آنے والی ہے۔(ہدایہ)

علامہ ابن نجیم مصری حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ جب کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں اس کوزہ کا پانی آج پیوں گا اور کوزہ میں پانی نہیں ہے یا تھا مگر رات کے آنے سے پہلے اس میں کا پانی گر گیا یا اس نے گرا دیا تو قسم نہیں ٹوٹی کہ پہلی صورت میں قسم صحیح نہ ہوئی اور دوسری میں صحیح تو ہوئی مگر باقی نہ رہی۔ اسی طرح اگر کہا میں اس کوزہ کا پانی پیوں گا اور اس میں پانی اس وقت نہیں ہے تو نہیں ٹوٹی مگر جبکہ یہ معلوم ہے کہ پانی نہیں ہے اور پھر قسم کھائی تو گنہگار ہوا، اگرچہ کفارہ لازم نہیں اور اگر پانی تھا اور گر گیا یا گرا دیا تو قسم ٹوٹ گئی اور کفارہ لازم۔ عورت سے کہا اگر تو نے کل نماز نہ پڑھی تو تجھ کو طلاق ہے اور صبح کو عورت کو حیض آ گیا تو طلاق نہ ہوئی۔ اسی طرح عورت سے کہا کہ جو روپیہ تو نے میری جیب سے لیا ہے اگر اس میں نہ رکھے گی تو طلاق ہے اور دیکھا تو روپیہ جیب ہی میں موجود ہے طلاق نہ ہوئی۔(بحر الرائق، کتاب الایمان)

حقیقت کی اقسام

حقیقت کی مندرجہ ذیل تین اقسام ہیں (۱) حقیقت متعذرہ (۲) حقیقت مہجورہ (۳) حقیقت مستعملہ

(۱) حقیقتِ متعذرہ

ایسی حقیقت جس پر عمل مشکل ہو، مثال کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں اس کنویں سے نہیں پیؤں گا تو اس سے اس کا حقیقی معنی (کنویں میں اتر کر پینا مراد نہیں لیا جائے گا) کیونکہ اس قسم کا فعل عادۃً مشکل ہے بلکہ چلو یا کسی برتن کے ذریعے پینا مراد لیا جائے گا۔ اسی لئے اگر حالف (قسم کھانے والا) کنویں میں داخل ہو کر بتکلف منہ سے پی بھی لے تو قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ اس پر عمل کرنا عادۃً مشکل ہے تو اس قول سے مجازی معنی یعنی چلو بھر کر پینا یا کسی برتن سے پینا مراد ہوگا۔

(۲) حقیقتِ مہجورہ

ایسی حقیقت جس پر عمل کرنا تو آسان ہو لیکن لوگوں نے اس پر عمل کرنا چھوڑ دیا ہو۔ مثال اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو اس سے اس کا حقیقی معنی "قدم رکھنا" مراد نہیں لیا جائے گا کیونکہ لوگ اس سے یہ معنی مراد نہیں لیتے بلکہ عرف کے مطابق "گھر میں داخل ہونا" مراد لیا جائے گا۔ جب حقیقت متعذر یا مہجور ہو تو بالاتفاق مجازی معنی مراد لئے جائیں گے۔

(۳) حقیقتِ مستعملہ

ایسی حقیقت جس پر عمل کیا جاتا ہو اگرچہ اس کے مجاز پر بھی عمل ہوتا ہو۔ مثال اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں اس گندم سے

نہیں کھاؤں گا تو اس سے "گندم کے دانے کھانا" مراد لینا حقیقت ہے اور "آٹا، ستو، روٹی وغیرہ کھانا" مراد لینا مجاز ہے اور یہ دونوں ہی مستعمل ہیں۔

حقیقت کی تینوں اقسام کے حکم کا بیان

جب حقیقت پر عمل مشکل یا ناممکن ہو تو کبھی لفظ کی حقیقت کے کُل افراد چھوڑ دیئے جاتے ہیں اور کبھی بعض، جب کسی لفظ کی حقیقت کے کل افراد چھوڑ دیئے جائیں تو مجاز کی طرف پھرنا ضروری ہوتا ہے لیکن جب کل افراد نہ چھوڑے گئے ہوں بلکہ بعض چھوڑ دیئے گئے ہوں تو اس وقت مجاز کی طرف نہیں پھریں گے بلکہ حقیقت قاصرہ (یعنی حقیقت کے بعض افراد) مراد لیں گے (کیونکہ کلام میں اصل حقیقت ہے)۔ ہم یہاں لفظ کی حقیقت کے کل یا بعض افراد چھوڑ دینے کی کچھ وجوہات اور ان کی صورتیں بیان کرتے ہیں۔

لفظ کے کل یا بعض حقیقی معنی چھوڑ دینے کی صورتیں

دلالتِ عرف

بعض اوقات دلالتِ عرف کی بناء پر لفظ کی حقیقت کے کل یا بعض افراد کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ جیسے اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں سر نہیں کھاؤں گا تو لفظ "سر" اپنے مدلول کے تمام افراد کو شامل ہے چاہے گائے بھینس بکری کا سر ہو یا چڑیا کا لیکن عرف میں اس قسم کے جملے سے چڑیا کا سر مراد نہیں لیا جاتا بلکہ گائے بکری وغیرہ کے سر مراد ہوتے ہیں اور یہی حقیقت قاصرہ ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ یہاں حقیقت کے بعض افراد یعنی چڑیا وغیرہ کے سر کو عرف کی بناء پر چھوڑ دیا گیا ہے اسی لئے اگر حالف نے اس قسم کے بعد چڑیا کا سر کھا لیا تو اس سے نہ قسم ٹوٹے گی اور نہ کفارہ لازم آئے گا۔ اسی طرح بعض اوقات لفظ کی حقیقت کے تمام افراد کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔

دلالتِ نفسِ کلام

بعض اوقات دلالتِ نفس کلام کی بناء پر لفظ کی حقیقت کے کل یا بعض افراد کو چھوڑ دیا جاتا ہے یعنی کلام ہی ایسا ہو کہ ترک حقیقت پر دلالت کرے۔ جیسے اگر کوئی شخص کہے کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کلام کی وجہ سے وہی مملوک آزاد ہوگا جو کلی طور پر اس کی ملکیت میں ہو لہٰذا مکاتب غلام یا وہ غلام کہ جس کا بعض آزاد ہو، آزاد نہیں ہوں گے کیونکہ یہ مکمل طور پر اس کی ملکیت میں نہیں۔

سیاقِ کلام کی دلالت

بعض اوقات دلالتِ سیاقِ کلام کی بناء پر لفظ کی حقیقت کے کل یا بعض افراد کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی مسلمان کسی حربی کافر سے کہے کہ "نیچے اتر اگر تو مرد ہے" تو سیاقِ کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اسے نیچے اترنے کی اجازت نہیں دی جا رہی بلکہ اسے دھمکی دی جا رہی ہے۔ نوٹ آگے آنے والے کلام کو سیاقِ کلام اور گزر جانے والے کلام کو سباقِ کلام کہتے ہیں۔ مذکورہ مثال میں "اگر تو مرد ہے" سیاقِ کلام اور "نیچے اتر" سباقِ کلام ہے۔

دلالت متکلم

بعض اوقات دلالتِ متکلم کی بناء پر لفظ کی حقیقت کے کل یا بعض افراد کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔یعنی متکلم کی حالت ایسی ہوتی ہے کہ اسے دیکھ کر اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ یہاں اس کے کلام کی کیا مراد ہے۔مثلاً اگر کوئی مسافر کہے کہ مجھے گوشت لادو تو اس کے کلام کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ کچا گوشت لایا جائے لیکن اس کا مسافر ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں اس کی مراد کچا گوشت نہیں بلکہ پکا ہوا گوشت ہے۔

محلِ کلام کی دلالت

بعض اوقات دلالتِ محلِ کلام کی بناء پر لفظ کی حقیقت کے کل یا بعض افراد کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔یعنی جس کے بارے میں کلام چلایا گیا ہو اس پر کلام کے حقیقی معنی صادق ہی نہ آئیں۔مثلاً اگر کوئی آزاد عورت کسی مرد سے یہ کہے کہ "میں نے اپنا آپ تجھے بیچا" تو یہ بیع نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ عورت آزاد ہے لہٰذا یہاں اس کے کلام کے حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی یعنی "نکاح" مراد لیا جائے گا۔اور حقیقی معنی کو اس لئے چھوڑ دیا گیا کہ عورت بیع کا محل ہی نہیں کہ اس پر یہ کلام صادق آئے۔

حقیقت مہجورہ کی مثال کا بیان

ونظير المهجورة لو حلف لا يضع قدمه في دار فلان فإن إرادة وضع القدم مهجورة عادة وعلى هذا قلنا التوكيل بنفس الخصومة ينصرف إلى مطلق جواب الخصم حتى يسع للوكيل أن يجيب بنعم كما يسعه أن يجيب بلا لأن التوكيل بنفس الخصومة مهجور شرعا وعادة،

ترجمہ

اور حقیقت مہجورہ کی مثال اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا کیونکہ قدم رکھنے سے مراد لینا عادۃً متروک ہے اسی اصل پر ہم نے کہا کہ نفس خصومت کی توکیل خصم کے مطلق جواب کی طرف راجح ہوگی حتی کہ وکیل کے لئے نعم کے ساتھ جواب کی اسی طرح گنجائش ہے جس طرح کہ لا کے ساتھ جواب دینے کی گنجائش ہے کیونکہ نفس خصومت کی توکیل شرعاً اور عادۃً متروک ہے۔

حقیقت مستعملہ کیلئے مجاز متعارف نہ ہونے کا بیان

ولو كانت الحقيقة مستعملة فإن لم يكن لها مجاز متعارف فالحقيقة أولى بلا خلاف فإن كان لها مجاز متعارف فعندهما العمل بعموم المجاز أولى مثاله لو حلف لا يأكل من هذه الحنطة ينصرف ذلك إلى عينها عنده حتى لو أكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث عنده وعندهما ينصرف إلى ما تتضمنه الحنطة بطريق عموم المجاز فيحنث بأكلها وبأكل الخبز الحاصل منها



وكذا لو حلف لا يشرب من الفرات ينصرف إلى الشرب منها كرعا عنده وعندهما إلى المجاز المتعارف وهو شرب مائها بأي طريق كان،

ترجمہ

اور اگر حقیقت مستعملہ ہو پس اگر اس کے لئے مجاز متعارف نہ ہو تو بالاتفاق حقیقت اولی ہے اور اگر اس کے لئے مجاز متعارف ہو تو امام صاحب کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا ہوگا اسکی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا تو امام صاحب کے نزدیک یہ قسم عین گندم کی طرف راجح ہوگی حتی کہ اگر ایسی روٹی کھائی جو اس گندم سے حاصل ہوئی ہے تو امام صاحب کے نزدیک حانث نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز کے طریقہ پر اس چیز کی طرف راجح ہوگی جس کو گندم شامل ہے لہٰذا عین گندم کے کھانے سے بھی حانث ہوگا اور اس روٹی کے کھانے سے بھی جو اس گندم حاصل ہوئی ہے اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ وہ فرات سے نہیں پئے گا تو امام صاحب کے نزدیک یہ قسم فرات سے منہ لگا کر پی طرف راجح ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف کی طرف اور مجاز متعارف فرات کے پانی کا پینا ہے جس طریقہ پر بھی ہو۔

مجاز کے عدم تعارف کے وقت حقیقت پر عمل کرنے کا بیان

حقیقت مستعملہ کی دو صورتیں ہیں یا تو اسکا مجاز متعارف ہوگا یا نہیں اگر مجاز متعارف ہے تو امام صاحب کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولی ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولی ہے اور اگر مجاز متعارف نہیں ہے تو بالاتفاق حقیقت پر عمل کرنا اولی ہے۔

اور جب کسی شخص نے یہ قسم اٹھائی کہ وہ اس گندم سے نہ کھائے گا تو وہ حانث نہ ہوگا حتیٰ کہ وہ اس کو چبا کر کھائے۔اور اگر اس نے اس گندم کی روٹی کھائی تو حضرت امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔

صاحبین نے فرمایا: کہ وہ گندم کی روٹی کھانے سے حانث ہو جائے گا۔کیونکہ عرف کے مطابق روٹی کھانے سے گندم کھانے کا مفہوم سمجھا جاتا ہے۔

حضرت امام اعظم علیہ الرحمہ کی دلیل یہ ہے کہ گندم کھانا یا اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوا ہے کیونکہ گندم کو ابالا اور بھونا جاتا ہے اور پھر چبا کر کھایا جاتا ہے۔اور آپ علیہ الرحمہ کے نزدیک اصل کے مطابق یعنی حقیقت مجاز متعارف پر حاکم ہوا کرتی ہے۔

صاحبین کے نزدیک عموم مجاز کے سبب وہ حانث ہو جائے گا اور یہی صحیح ہے جس طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہ رکھے گا اور صاحب کتاب یعنی قدوری میں اسی کی جانب اشارہ ہے کہ روٹی کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا۔

گندم نہ کھانے کی قسم اٹھانے کا بیان

علامہ ابن عابدین شامی حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ جب کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ یہ گیہوں نہیں کھائے گا پھر انھیں بو یا، اب جو

پیدا ہوئے ان کے کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی کہ یہ وہ گیہوں نہیں ہیں۔ قسم کھائی کہ روٹی نہیں کھائیگا تو پراٹھے، پوریاں، سنبوسے، بسکٹ، شیرمال، کلچے، گلگلے، نان پاؤ کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی کہ ان کو روٹی نہیں کہتے اور تنوری روٹی یا چپاتی یا موٹی روٹی یا بیلن سے بنائی ہوئی روٹی کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔ (ردمحتار، کتاب الایمان)

آٹا نہ کھانے کی قسم اٹھانے کا بیان

اور جب اس نے قسم اٹھائی کہ وہ اس آٹے سے نہ کھائے گا اور اس نے اس کی روٹی کھالی تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ اس کا عین غیر ماکول ہے لہٰذا قسم کو اس جانب پھیرا جائے جو آٹے سے بنتی ہے وہ روٹی ہے۔ اور اگر اس نے اسی حالت میں آٹا پھانک لیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور صحیح روایت یہی ہے کیونکہ آٹے میں مجازی معنی مراد لینا معین ہو چکا ہے۔ اور جب اس نے قسم اٹھائی کہ روٹی نہ کھائے گا تو اب اس کی قسم اس روٹی سے متعلق ہو جائے گی۔ جس کو اہل بلد بطور عادت کھاتے ہیں۔ اور وہ گندم اور جو کی روٹی ہے کیونکہ عرف کے مطابق شہروں میں انہی دو اشیاء سے روٹی کھائی جاتی ہے۔ اور اگر اس نے چار مغز یا بادام والی روٹی کھائی تو وہ حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کو مطلق طور پر روٹی نہیں کہا جاتا۔ ہاں البتہ جب قسم اٹھانے والے نے اس کی نیت کی ہو۔ کیونکہ اس کی بات میں اس بات کا احتمال ہے اور اسی طرح جب اس نے عراق میں چاول کی روٹی کھائی تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اہل عراق کے نزدیک چاول کی روٹی کھانے کا عرف نہیں ہے یہاں تک کہ اگر قسم کھانے والا طبرستان یا کسی ایسے شہر میں ہو جن کا کھانا چاول کی روٹی ہو تو وہ حانث ہو جائے گا۔

علامہ ابن نجیم مصری حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ جب کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ یہ آٹا نہیں کھائیگا اور اس کی روٹی یا اور کوئی بنی ہوئی چیز کھائی تو قسم ٹوٹ گئی اور خود آٹا ہی پھانک لیا تو نہیں۔

اور جب اس نے قسم کھائی کہ روٹی نہیں کھائیگا تو اس جگہ جس چیز کی روٹی لوگ کھاتے ہیں اس کی روٹی سے قسم ٹوٹے گی مثلاً پاکستان میں گیہوں، جو، جوار، باجرا، مکئی کی روٹی پکائی جاتی ہے تو چاول کی روٹی سے قسم نہیں ٹوٹے گی اور جہاں چاول کی روٹی لوگ کھاتے ہوں وہاں کے کسی شخص نے قسم کھائی تو چاول کی روٹی کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔ (بحرالرائق، کتاب الایمان)

مجاز کا تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہونے کا بیان

ثم المجاز عند أبي حنيفة خلف عن الحقيقة في حق اللفظ وعندهما خلف عن الحقيقة في حق الحكم حتى لو كانت الحقيقة ممكنة في نفسها إلا أنه امتنع العمل بها لمانع يصار إلى المجاز وإلا صار الكلام لغوا وعنده يصار إلى المجاز وإن لم تكن الحقيقة ممكنة في نفسها أمثاله إذا قال لعبده وهو أكبر سنا منه هذا ابني لا يصار إلى المجاز عندهما لاستحالة الحقيقة وعنده يصار إلى المجاز حتى يعتق العبد

ترجمہ

پھر مجاز امام صاحب کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں اور صاحبین کے نزدیک حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے حتی کہ حقیقت بذاتہا ممکن ہو مگر مانع کی وجہ سے اس پر عمل کرنا ممتنع ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اگرچہ حقیقت بذاتہا ممکن نہ ہو اس کی مثال یہ ہے کہ جب مولی نے اپنے غلام سے کہا ہذا ابنی حلانکہ وہ غلام عمر مولا سے بڑا ہے تو صاحبین کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیونکہ حقیقت محال ہے اور امام صاحب کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا حتی کہ غلام کو آزاد کر دیا جائے گا۔

اصل پر حکم کی تخریج ہونے کا بیان

وعلى هذا يخرج الحكم في قوله له علي الف أو على هذا الالگر وقوله عبدي أو حماري حر ولا يلزم على هذا إذا قال لامرأته هذه ابنتي ولها نسب معروف من غيره حيث لاتحرم عليه ولا يجعل ذلك مجازا عن الطلاق سواء كانت المرأة أصغر سنا منه أو كبرى لأن هذا اللفظ لو صح معناه لكان منافيا للنكاح فيكون منافيا لحكمه هو الطلاق ولا استعارة مع وجود التنافي بخلاف قوله هذا ابني فإن البنوة لا تنافي ثبوت الملك للأب بل يثبت الملك له ثم يعتق عليه

ترجمہ

اور اس اصل پر حکم کی تخریج کی جائے گی اس کے قول له علي الف اور علي هذا الالگر میں اس کے مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار ہے اور اس کے قول عبدی او حمار حر میں اور اس پر اعتراض نہ ہوگا جبکہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا ھذا ابنتی کہا اور اس عورت کا اس شوہر کے علاوہ سے نسب معروف ہے تو یہ عورت اس پر حرام نہ ہوگی اور اس قول کو طلاق سے مجاز قرار نہیں دیا جائے گا خواہ عورت شوہر سے عمر میں چھوٹی ہو یا بڑی ہو اس لئے کہ یہ لفظ اگر اس معنی صحیح ہوں تو یہ لفظ نکاح کے منافی ہوگا لہٰذا نکاح کے حکم کے بھی منافی ہوگا اور وہ طلاق ہے اور منافات کے ہوتے ہوئے استعارہ نہیں ہوتا ہے اس کے برخلاف اس کا قول ھذا ابنی ہے کیونکہ بنوت باپ کے لئے ثبوت ملک کے منافی نہیں ہے بلکہ اس کے لئے ملک ثابت ہوتی ہے پھر وہ اس پر آزاد کیا جاتا ہے۔

میرا بیٹا کہنے سے ثبوت نسب کا بیان

شیخ نظام الدین حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ جب کسی شخص نے کسی لڑکے کی نسبت کہا یہ میرا بیٹا ہے اور اُس شخص کا انتقال ہو گیا اور اُس لڑکے کی ماں جس کا حرہ و مسلمہ ہونا معلوم ہے یہ کہتی ہے کہ میں اُس کی عورت ہوں اور یہ اُسکا بیٹا تو دونوں وارث ہونگے اور اگر عورت کا آزاد ہونا مشہور نہ ہو یا پہلے وہ باندی تھی اور اب آزاد ہے اور یہ نہیں معلوم کہ علوق کے وقت آزاد تھی یا نہیں اور ورثہ کہتے ہیں تو اُس کی ام ولد تھی تو وارث نہ ہوگی۔ یونہی اگر ورثہ کہتے ہیں کہ تو اُس کے مرنے کے وقت نصرانیہ تھی اور اُس وقت اُس عورت کا مسلمان ہونا مشہور نہیں ہے، جب بھی وارث نہ ہوگی۔ عورت کا بچہ خود عورت کے قبضہ میں ہے شوہر کے قبضہ میں نہیں اُس کی نسبت

عورت یہ کہتی ہے کہ یہ لڑکا میرے پہلے شوہر سے ہے اس کے پیدا ہونے کے بعد میں نے تجھ سے نکاح کیا اور شوہر کہتا ہے کہ میرا ہے میرے نکاح میں پیدا ہوا تو شوہر کا قول معتبر ہے۔ (فتاویٰ عالم گیری، کتاب طلاق)

علامہ علاؤالدین حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ جب کسی کے ہاں بچہ پیدا ہوا عورت کہتی ہے کہ نکاح کو چھ مہینے یا زائد کا عرصہ گزرا اور مرد کہتا ہے کہ چھ مہینے نہیں ہوئے تو عورت کو قسم کھلائیں، قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہے اور شوہر یا اس کے ورثہ گواہ پیش کرنا چاہیں تو گواہ نہ سنے جائیں۔ (درمختار، کتاب طلاق، باب ثبوت نسب)

الفصل الخامس فصل فی تعریف طریق الاستعارة

﴿ یہ فصل استعارہ کے طریقہ کی تعریف کے بیان میں ہے ﴾

احکام شرع میں استعارہ کا بیان

اعلم أن الاستعارة فی أحکام الشرع مطردة بطریقین أحدهما لوجود الاتصال بین العلة والحکم والثانی لوجود الاتصال بین السبب والمحض والحکم فالأول منهما یوجب صحة الاستعارة من الطرفین والثانی یوجب صحتها من أحد الطرفین وهو استعارة الأصل للفرع ،

ترجمہ

سمجھ لو کہ استعارہ احکام شرع میں دو طریقوں پر رائج ہے ان دونوں میں سے ایک علت اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے اور دوسرا سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے پس ان دونوں میں سے اول صحت استعارہ کو طرفین سے ثابت کرتا ہے اور ثانی اس کی صحت کو احد الطرفین سے ثابت کرتا ہے اور وہ اصل کا استعارہ فرع کے لئے ہے۔

استعارہ کے مفہوم کا بیان

استعارہ کے لغوی معنی مستعار لینے کے ہیں۔ علم بیان کی رو سے جب کسی لفظ کا استعمال ایسی شے کے لیے کیا جائے جس کے لیے وہ بنیادی طور پر وضع نہ کیا گیا ہو، مگر دونوں میں مشابہتی رشتہ قائم ہو جائے تو استعارہ کہلائے گا وہاب اشرفی استعارہ کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ علم بیان کی اصطلاح میں استعارہ سے مراد حقیقی اور مجازی معنوں کے مابین تشبیہ کا علاقہ پیدا کرنا یعنی حقیقی معنی کا لباس عاریتاً مانگ کر مجازی معنی کو پہنانا استعارہ کہلاتا ہے۔ اس میں لفظ اپنے لغوی معنی ترک کر کے لسانی سیاق وسباق کے اعتبار سے نئے معنی اختیار کرتا ہے۔

استعاروں کے ذریعہ زبان نئی معنوی وسعتوں سے آشنا ہوتی ہے یہ عمل چار ارکان پر مشتمل ہوتا ہے۔



۱۔ مستعار لہٗ (جس کے لیے مستعار لیا جائے) مشبہ
۲۔ مستعار منہ (جسے مستعار لیا جائے) مشبہ بہ
۳۔ مستعار (وہ لفظ جو مستعار منہ کے معنی پر دلالت کرے) حرف تشبیہ استعارے میں ضروری نہیں ہے۔
۴۔ وجہ جامع (نقطہ اشتراک جس کی وجہ سے مستعار لیا جائے) وجہ تشبیہ

تشبیہ اور استعارے میں گہرا تعلق ہے کیونکہ استعارے کی بنیاد تشبیہ پر ہے فرق صرف اتنا ہے کہ تشبیہ میں مشبہ اور مشبہ بہ کے بیچ مماثلت دی جا رہی ہے) اسے عین مشبہ بہ (یعنی جس سے تشبیہ دی گئی ہے) قرار دیا جائے۔

غلام کے مالک ہو جانے پر آزادی کا بیان

مثال الأول فیما إذا قال إن ملکت عبدا فهو حر فملك نصف العبد فباعه ثم ملك النصف الآخر لم یعتق إذ لم یجتمع فی ملکه کل العبد ولو قال إن اشتریت عبدا فهو حر فاشتری نصف العبد فباعه ثم اشتری النصف الآخر عتق النصف الثانی ولو عنی بالملك الشراء أو بالشراء الملك صحت نیته بطریق المجاز لأن الشراء علة الملك والملك حکمه فعمت الاستعارة بین العلة والمعلول من الطرفین إلا إنه فیما یکون تخفیفا فی حقه لا یصدق فی حق القضاء خاصة لمعنی التهمة لا لعدم صحة الاستعارة ،

ترجمہ

پہلے طریقہ کی مثال اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جب کسی نے کہا اگر میں غلام کا مالک ہو گیا تو آزاد ہے پس وہ آدھے غلام کا مالک ہو گیا پھر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے آدھے کا مالک ہو گیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ پورا غلام اس کی ملک میں جمع نہیں ہوا اور اگر کہا اگر میں نے غلام خریدا تو آزاد ہے پس آدھے کو خریدا پھر اسکو فروخت کر دیا پھر دوسرے آدھے کو خرید لیا تو دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا اور اگر ملک سے مراد شراء لی یا شراء سے ملک مراد لی تو اس نیت بطریق مجاز صحیح ہوگی کیونکہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اسکا حکم ہے لہٰذا علت اور معلول کے درمیان دونوں طرف سے استعارہ عام ہوگا مگر اس صورت میں جس صورت میں قائل کے حق میں تخفیف ہو تو تہمت کی وجہ سے قضاء اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی نہ کہ استعارہ صحیح نہ ہونے کی وجہ سے ہوگی۔

قاعدہ فقہیہ

تصرف کا حکم اسی قدر ہوتا ہے جتنا کہ متصرف کی ولایت کے تحت داخل ہوتا ہے اور یہ اپنے حق کو ختم کرنا ہے نہ کہ دوسروں کے حق کو۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ تصرف موضع اضافت تک محدود رہتا ہے۔ (ہدایہ، کتاب عتاق، بیروت)

اور جب آقا نے کسی ایسے غلام کو کہا اس جیسا غلام اس سے پیدا نہیں ہوسکتا "لَا یُوْلَدُ مِثْلُهُ لِمِثْلِهِ هَذَا ابْنِی " کہا تو حضرت امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گا جبکہ صاحبین اور ایک قول کے مطابق امام شافعی کے نزدیک وہ آزاد نہ ہوگا۔ ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ایسا کلام ہے جس کو حقیقی معنی پر محمول کرنا ناممکن ہے۔ لہٰذا وہ لغو اور فضول ہو جائے گا جس طرح آقا کا یہ قول ہے کہ میں نے تجھے اپنی پیدائش سے پہلے یا تیری پیدائش سے پہلے آزاد کر دیا۔

حضرت امام اعظم رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی معنی میں ناممکن ہے لیکن اس کا استعمال مجاز میں صحیح ہے کیونکہ اس میں آقا کے مالک ہونے میں غلام کی آزادی کی خبر ہے۔ اور اس حکم دلیل یہ ہے کہ اس کی آزادی کا سبب غلام کا بیٹا ہونا ہے۔ یا پھر جماع کے سبب یا قرابت کے صلہ کے سبب ہے اور یہاں سبب بول کو مسبب مراد لیا گیا ہے۔ اور یہ لغت عرب کے مطابق ہے۔ اور یہ دلیل بھی ہے کہ غلامی میں بیٹا ہونے کیلئے آزادی ضروری ہے جبکہ لازم میں تشبیہ دینا طرق مجاز میں سے ایک اصول ہے جس طرح معلوم ہو چکا ہے پس اس کلام کو لغو سے بچانے کیلئے مجاز پر محمول کیا جائے گا۔

جبکہ اس مسئلہ کے خلاف ہے جس سے استشہاد پیش کیا گیا ہے کیونکہ اس میں مجاز کا کوئی اصول نہیں ہے تو اس کا لغو ہونا وہاں متعین ہے۔ اور جبکہ یہ اس صورت کے خلاف ہے۔ کہ جب کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تیرا ہاتھ کاٹ دیا لیکن اس نے اپنے دونوں ہاتھوں کو سلامتی کے ساتھ نکالا تو اسے اقرار بہ مال اور لزوم مال سے مجاز نہیں قرار دیا جاسکتا کیونکہ ہاتھ کا کاٹنا اگرچہ مال مخصوص یعنی تاوان کے سبب واجب ہے۔ اور یہ ایک وصف میں مطلق مال کے خلاف ہے۔ اسی لئے عاقلہ پر مال دو سال کے جرمانے سے واجب ہوتا ہے۔ جبکہ ہاتھ کاٹنے کے ساتھ اس کا اثبات ممکن نہیں ہے اور یہاں جس کا اثبات ممکن ہے اور کاٹنا اس کا سبب نہیں ہے۔ البتہ آزادی تو وہ ذات اور حکم کے اعتبار سے مختلف نہیں ہوتی۔ پس ابن سے مجازی طور پر حریت مراد لینا ممکن ہے۔

(ہدایہ، کتاب رقاق، بیروت)

آزاد کرنے سے نیت طلاق کرنے کا بیان

ومثال الثانی إذا قال لامرأته حررتك ونوی به الطلاق یصح لأن التحریر بحقیقته یوجب زوال ملك البضع بواسطة زوال ملك الرقبه فكان سببا محضا لزوال ملك المتعة فجاز أن یستعار عن الطلاق الذی هو مزیل لملك المتعة،

ترجمہ

اور دوسرے طریقہ کی مثال جب کسی نے اپنی عورت سے کہا میں نے تجھ کو آزاد کر دیا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو صحیح ہے اس لئے کہ لفظ تحریر اپنی حقیقت کے اعتبار سے زوال ملک بضعہ کو ثابت کرتا ہے پس لفظ تحریر زوال ملک متعہ کے لئے سبب محض ہوگا لہٰذا یہ بات جائز ہے کہ اس طلاق سے مستعار لیا جائے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے۔



شرح

علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ کہتے ہیں۔ اور طلاق کے غیر صریح الفاظ تو اس سے طلاق کی نیت کے بغیر طلاق واقع نہیں ہوتی، یا پھر حال کی دلالت کے بغیر طلاق نہیں ہوتی۔ (المغنی ابن قدامہ (7/306)

کنایہ کے بعض الفاظ کا فقہی بیان

امام احمد رضا بریلوی حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں۔ (١) جا (٢) نکل (٣) چل (٤) روانہ ہو (٥) اوٹھ (٦) کھڑی ہو (٧) پردہ کر (٨) دوپٹہ اوڑھ (٩) نقاب ڈال (١٠) ہٹ سرک (١١) جگہ چھوڑ (١٢) گھر خالی کر (١٣) دور ہو (١٤) چل دور (١٥) اے خالی () اے بری () اے جدا () تو جدا ہے () تو مجھ سے جدا ہے (٠) میں نے تجھے بے قید کیا () میں نے تجھ سے مفارقت 3)) کی () رستہ ناپ () اپنی راہ لے () کالا موتھ کر () چال دکھا () چلتی بن () چلتی نظر آ () دفع ہو () دال فے عین ہو (٠) رفو چکر ہو () پنجرا خالی کر () ہٹ کے سڑ () اپنی صورت گما () بستر اٹھا () اپنا سوجھتا دیکھ () اپنی گٹھری باندھ () اپنی نجاست الگ پھیلا () تشریف لیجایئے () تشریف کا ٹوکرا لیجایئے (٠) جہاں سینگ سمائے جا () اپنا مانگ کھا () بہت ہو چکی اب مہربانی فرمایئے () اے بے علاقہ () موتھ چھپا () جہنم میں جا () چولھے میں جا () بھاڑ میں پڑ () میرے پاس سے چل () اپنی مراد پر فتح مند ہو (٠) میں نے نکاح فسخ کیا () تو مجھ پر مثل مردار () یا سوئر یا () شراب کے ہے۔ (نہ مثل بنگ۔ یا افیون یا مال فلاں یا زد لیل فلاں کے) () تو مثل میری ماں یا بہن یا بیٹی کے ہے (اور یوں کہا کہ تو ماں بہن بیٹی ہے تو گناہ کے سوا کچھ نہیں) () تو خلاص ہے () تیری گلوخلاصی ہوئی () تو خالص ہوئی () حلال خدا یا () حلال مسلمانان یا (٠) ہر حلال مجھ پر حرام () تو میرے ساتھ حرام میں ہے () میں نے تجھے تیرے ہاتھ بیچا اگرچہ کسی عوض کا ذکر نہ آئے اگرچہ عورت نے یہ نہ کہا کہ میں نے

خریدا () میں تجھ سے باز آیا () میں تجھ سے درگزرا () تو میرے کام کی نہیں () میرے مطلب کی نہیں۔ میرے مصرف کی نہیں () مجھے تجھ پر کوئی راہ نہیں () کچھ قابو نہیں (٠) ملک نہیں () میں نے تیری راہ خالی کر دی () تو میری ملک 1)) سے نکل گئی () میں نے تجھ سے خلع کیا () اپنے میکے بیٹھ () تیری باگ ڈھیلی کی () تیری رسّی چھوڑ دی () تیری لگام اتار لی () اپنے رفیقوں سے جامل () مجھے تجھ پر کچھ اختیار نہیں (٠) میں تجھ سے لا دعوٰی ہوتا ہوں () میرا تجھ پر کچھ دعوٰی نہیں () خاوند تلاش کر () میں تجھ سے جدا ہوں یا ہوا (فقط میں جدا ہوں یا ہوا کافی نہیں اگرچہ بہ نیت طلاق کہا) () میں نے تجھے جدا کر دیا () میں نے تجھ سے جدائی کی () تو خود مختار ہے () تو آزاد ہے () مجھ میں تجھ میں نکاح نہیں () مجھ میں تجھ میں نکاح باقی نہ رہا (٠) میں نے تجھے تیرے گھر والوں یا () باپ یا () ماں یا () خاوندوں کو دیا یا () خود تجھ کو دیا (اور تیرے بھائی یا ماموں یا چچا یا کسی اجنبی کو دینا کہا تو کچھ نہیں) () مجھ میں تجھ میں کچھ معاملہ نہ رہا یا نہیں () میں تیرے نکاح سے بیزار ہوں () بری ہوں () مجھ سے دور ہو () مجھے صورت نہ دکھا (٠٠) کنارے ہو () تو نے مجھ سے نجات پائی () الگ ہو () میں نے تیرا پاؤں کھول دیا () میں نے تجھے آزاد کیا () آزاد ہو

جا() تیری بندگی () تو بے قید ہے() میں تجھ سے بَری ہوں () اپنا نکاح کر() جس سے چاہے نکاح کر لے() میں تجھ سے بیزار ہوا() میرے لیے تجھ پر نکاح نہیں () میں نے تیرا نکاح فسخ کیا() چاروں راہیں تجھ پر کھولدیں (اور اگر یوں کہا کہ چاروں راہیں تجھ پر کھلی ہیں تو کچھ نہیں جب تک یہ نہ کہے کہ() جو راستہ چاہے اختیار کر)() میں تجھ سے دست بردار ہوا() میں نے تجھے تیرے گھر والوں یا باپ یا ماں کو واپس دیا() تو میری عصمت سے نکل گئی() میں نے تیری مِلک سے شرعی طور پر اپنا نام اُتار دیا (•) تو قیامت تک یا عمر بھر میرے لائق نہیں () تو مجھ سے ایسی دور ہے جیسے مکہ معظمہ مدینہ طیبہ سے یا دلّی لکھنؤ سے۔ (فتاویٰ رضویہ، ج ۱۲، رضا فاؤنڈیشن لاہور)

طلاق بائنہ ورجعی سے ملک متعہ کے زوال وعدم زوال کا بیان

ولا يقال لو جعل مجازا عن الطلاق لوجب أن يكون الطلاق الواقع به رجعيا كصريح الطلاق لأنا نقول لا نجعله مجازا عن الطلاق بل عن المزيل لملك المتعة وذلك في البائن إذ الرجعي لا يزيل ملك المتعة عندنا

ترجمہ

اور نہ کہا جائے کہ اگر تحریر کو طلاق سے مجاز دیا گیا ہے تو ضروری ہے کہ وہ طلاق جو اس سے واقع ہو رجعی ہو جس طرح صریح طلاق ہے۔ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ہم اس کو طلاق بائن پر محمول کرتے ہیں کیونکہ یہ ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے۔ جبکہ طلاق رجعی ہمارے نزدیک ملک متعہ کو زائل نہیں کرتی ہے۔

اصل سے ثبوت فرع کی اہلیت کا بیان

ولو قال لأمته طلقتك ونوى به التحرير لا يصح لأن الأصل جاز أن يثبت به الفرع وأما الفرع فلا يجوز أن يثبت به الأصل،

ترجمہ

اور اگر مولی نے اپنی باندی سے طلقتك کہا اور اس سے تحریر کی نیت کی تو صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ اصل سبب جائز ہے کہ اس سے فرع حکم مسبب ثابت ہو اور بہر حال فرع مسبب تو جائز نہیں کہ اس سے اصل سبب ثابت ہو۔

قاعدہ فقہیہ

فرع کیلئے یہ اہلیت نہیں کہ اس سے اصل ثابت ہو جبکہ اصل میں یہ اہلیت ہوتی ہے کہ اس سے فرع ثابت ہو جائے۔ اسکی وضاحت یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا کہ تجھے طلاق ہو اور اس نے اس سے آزادی کا ارادہ کیا تو یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ آزادی اصل ہے اور طلاق اسکی فرع ہے اور فرع میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ اصل کو ثابت کرے، جبکہ اصل میں یہ صلاحیت



ضرور ہوتی ہے کہ وہ فرع کو ثابت کرے۔

ہبہ وبیع کے لفظ سے انعقاد نکاح کا بیان

وعلى هذا نقول ينعقد النكاح بلفظ الهبة والتمليك والبيع لأن الهبة بحقيقتها توجب ملك الرقبة وملك الرقبة يوجب ملك المتعة في الإماء فكانت الهبة سببا محضا لثبوت ملك المتعة فجاز أن يستعار عن النكاحو كذلك لفظ التمليك والبيع لا ينعكس حتى لا ينعقد البيع والهبة بلفظ النكاح ثم في كل موضع يكون المحل متعينا لنوع من المجاز لا يحتاج فيه إلى النية

ترجمہ

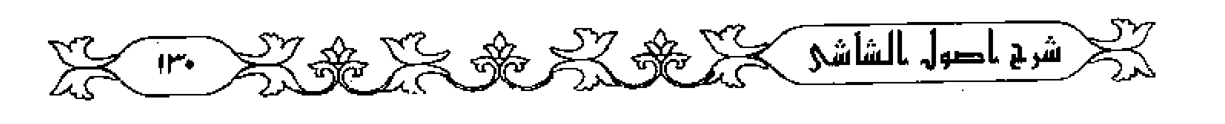
اور اسی اصل پر ہم کہتے ہیں کہ نکاح لفظ ہبہ تملیک اور بیع سے منعقد ہو جائے گا کیونکہ لفظ ہبہ اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے ملک رقبہ کو ثابت کرتا ہے اور ملک رقبہ باندیوں میں ملک متعہ کو ثابت کرتی ہے پس ہبہ ثبوت ملک متعہ کے لئے سبب محض ہوگا پس لفظ ہبہ کو نکاح سے مستعار لینا جائز ہوگا اسی طرح لفظ تملیک اور بیع اور اسکا برعکس نہیں ہوگا یہاں تک کہ بیع اور ہبہ لفظ نکاح سے منعقد نہیں ہوں گے پھر ہر اس جگہ میں جہاں محل کسی قسم کے مجاز کے لئے متعین ہو اس میں نیت کی احتیاج نہ ہوگی۔

امکان حقیقت کے وقت مجاز کی طرف انصراف کا بیان

لا يقال ولما كان إمكان الحقيقة شرطا لصحة المجاز عندهما كيف يصار إلى المجاز في صورة النكاح بلفظ الهبة مع أن تمليك الحرة بالبيع والهبة محال لأنا نقول ذلك ممكن في الجملة بأن ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت وصار هذا نظير مس السماء واخواته،

ترجمہ

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب صاحبین کے نزدیک صحت مجاز کے لئے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے تو لفظ ہبہ کے ساتھ نکاح کی صورت میں مجاز کی طرف کیسے رجوع کیا جائے گا باوجود بیع اور ہبہ کے ذریعہ آزاد عورت کا مالک بنانا محال ہے اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ فی الجملہ ممکن ہے اس طور پر کہ وہ عورت مرتد ہو کر دار الحرب میں چلی جائے پھر قید کر لی جائے اور آسمان کو چھونے اور اس کے اخوات کی مثال ہے۔



الفصل السادس فصل فی الصریح والکنایة

﴿یہ فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں ہے﴾

علم بیان کے چار ارکان کا بیان

ا۔ تشبیہ کسی چیز کو کسی خاص صفت کے اعتبار سے دوسری چیز کے مانند قرار دینا تشبیہ کہلاتا ہے۔ مثلاً علی شیر کی طرح بہادر ہے۔

ب۔ استعارہ اصطلاح میں ایک شے کو بعینہ دوسری شے قرار دے دیا جائے، اور اس دوسری شے کے لوازمات پہلی شے سے منسوب کر دیئے جائیں، اسے استعارہ کہتے ہیں۔ مثلاً علی تو شیر ہے۔

ج۔ مجاز مرسلیہ علم بیان کی تیسری شاخ ہے۔ اصطلاح میں یہ وہ لفظ ہے جو اپنے حقیقی معنوں کی بجائے مجازی معنوں میں استعمال ہو اور حقیقی ومجازی معنوں میں تشبیہ کے علاوہ کوئی اور تعلق ہو۔ مثلاً خاتون آٹا گوندھ رہی ہے۔ یہاں آٹا اپنے حقیقی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ یعنی آٹا سے مراد آٹا ہی ہے۔

احمد چکی سے آٹا پسوا لایا ہے۔ یہاں آٹا، گندم کے معنوں میں استعمال ہوا ہے جو اس کی ماضی کی حالت ہے۔ یعنی آٹا تو نہیں پسوایا گیا بلکہ گندم پسوائی گئی تھی اور آٹا بنا۔ لیکن آٹا پسوانے کا ذکر ہے۔

د۔ کنایہ علم بیان کی رو سے یہ وہ کلمہ ہے، جس کے معنی مبہم اور پوشیدہ ہوں اور ان کا سمجھنا کسی قرینے کا محتاج ہو، وہ اپنے حقیقی معنوں کی بجائے مجازی معنوں میں اس طرح استعمال ہوا ہو کہ اس کے حقیقی معنی بھی مراد لیے جاسکتے ہوں۔ یعنی بولنے والا ایک لفظ بول کر اس کے مجازی معنوں کی طرف اشارہ کر دے گا، لیکن اس کے حقیقی معنی مراد لینا بھی غلط نہ ہوگا۔ مثلاً بال سفید ہو گئے لیکن عادتیں نہ بدلیں۔

یہاں مجازی معنوں میں بال سفید ہونے سے مراد بڑھاپا ہے لیکن حقیقی معنوں میں بال سفید ہونا بھی درست ہے۔ بلاغت کی بحث میں تشبیہ ابتدائی صورت ہے اور استعارہ اس کی بلیغ تر صورت ہے۔ اس کے بعد استعارہ اور مجاز مرسل میں بھی فرق ہے۔

استعارہ اور مجاز مرسل میں لفظ اپنے مجازی معنوں میں استعمال ہوتا ہے لیکن استعارہ میں لفظ کی حقیقی اور مجازی معنوں میں تشبیہ کا تعلق ہوتا ہے جب کہ مجاز مرسل میں لفظ کے حقیقی اور مجازی معنوں میں تشبیہ کا تعلق نہیں ہوتا۔ اسی طرح مجاز مرسل اور کنایہ میں بھی فرق ہے، کنایہ میں مفظ کے حقیقی ومجازی معنی دونوں مراد لیے جاسکتے ہیں جب کہ مجاز مرسل میں حقیقی معنی مراد نہیں لیے جاسکتے بلکہ مجازی معنیٰ ہی مراد لیے جائیں گے۔

صریح کی تعریف

صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد بالکل واضح ہو اس طور پر کہ جب وہ لفظ بولا جائے تو مراد سمجھ میں آ جائے۔ صریح کی مثال اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا اَنْتِ طَالِقٌ تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اگر چہ وہ یہ کہے کہ غلطی سے میرے منہ سے نکل گیا تھا یا میں نے طلاق کی نیت نہیں کی تھی کیونکہ لفظ طالق طلاق دینے میں بالکل صریح ہے اس میں نیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ نوٹ صریح میں نیت و تاویل کا اعتبار اس لئے نہیں ہوتا کیونکہ اس طرح تو کوئی بھی شخص کچھ بھی صراحۃ کہہ کر مکر سکتا ہے حتی کہ معاذ اللہ کلمہ کفر تک بک کر یہ کہہ سکتا ہے کہ میری یہ نیت نہیں تھی۔ فتاوی رضویہ جلد ص پر شفاء شریف کے حوالے سے ہے کہ **التاویل فی لفظ صراح لا یقبل** (قاعدہ فقهیہ) یعنی صریح لفظ میں تاویل قبول نہیں کی جاسکتی۔ (الاشباہ والنظائر، قواعد فقہیہ)

صریح کی مراد میں معنی کے ظہور کا بیان

الصریح لفظ یکون المراد به ظاهرا کقوله بعت واشتریت وأمثاله وحکمه أنه یوجب ثبوت معناه بأی طریق کان من إخبار أو نعت أو نداء ومن حکمه أنه یستغنی عن النیة،

ترجمہ

صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو جس طرح اس کا قول بعت واشتریت اور اس کی مثل اور صریح کا حکم یہ کہ وہ اپنے معنی کے ثبوت کو واجب کرتا ہے جس طریقہ پر بھی ہو اخبار کے طریقہ پر نعت کے طریقہ پر یا نداء کے طریقہ پر اور اس کا حکم یہ بھی ہے کہ وہ نیت سے مستغنی ہوتا ہے۔

لفظ طالق سے وقوع طلاق کا بیان

وعلی هذا قلنا إذا قال لامرأته أنت طالق أو طلقتك أو یا طالق یقع الطلاق نوی به الطلاق أو لم ینو وکذا لو قال لعبده أنت حر أو حررتك أو یا حر وعلی هذا قلنا إن التیمم یفید الطهارة لأن قوله تعالی (ولکن یرید لیطهرکم) صریح فی حصول الطهارة بهو للشافعی فیه قولان أحدهما أنه طهارة ضروریة والآخر انه لیس بطهارة بل هو ساترا للحدث

ترجمہ

اور اسی پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق یا طلقتك یا طالق تو طلاق واقع ہو جائے گی اس سے طلاق کی نیت کی ہو یا نیت نہ کی ہو اور اسی طرح اگر اپنے غلام سے کہا انت حر یا حررتک یا یاحر اور اسی پر ہم نے کہا کہ تیمم مفید طہارت ہے کیونکہ باری تعالی کا قول ولکن یرید لیطهر کم تیمم کے ذریعہ حصول طہارت میں صریح ہے اور امام شافعی کے اس بارے میں دو قول ہیں ان میں سے ایک یہ کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور دوسرا یہ ہے کہ تیمم طہارت نہیں ہے بلکہ حدث کو

چھپانے والا ہے۔

صریح کا حکم

صریح سے کلام کی مراد ثابت ہو جاتی ہے اگر چہ وہ خبر، صفت یا ندا ہی کیوں نہ ہو اور اس میں نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

ایک تیمم سے کئی فرائض کی ادائیگی کا بیان

وعلى هذا يخرج المسائل على المذهبين من جوازه قبل الوقت إداء الفرضين بتيمم واحد وأمامة المتيم للمتوضئين وجوازه بدون خوف تلف النفس أو العضو بالوضوء وجوازه للعيد والجنازة وجوازه بنية الطهارة،

ترجمہ

اور اس اختلاف پر دونوں مذاہب کے مطابق مسائل کی تخریج کی جائے گی یعنی وقت سے پہلے تیمم کا جائز ہونا اور دو فرضوں کو ایک تیمم سے ادا کرنا اور متیمم کا باوضو لوگوں کی امامت کرنا اور وضو سے عضو یا جان کے تلف کے خوف کے بغیر تیمم کا جائز ہونا اور عید اور جنازہ کے لئے تیمم کا جائز ہونا اور طہارت کی نیت سے تیمم کا جائز ہونا ہے۔

تیمم والے کی اقتداء میں وضو والے کی نماز کا بیان

اگر کسی وضو کرنے والے شخص نے ایسے امام کی اقتداء اختیار کی جو تیمم کرنے والا ہے تو اسکی نماز جائز ہوگی اسکی دلیل بھی طہارت کا عموی فائدہ ہے۔

دلالت حال کے وقت حکم کنایہ کے ثبوت کا بیان

والكناية هي ما استتر معناه والمجاز قبل أن يصير متعارفا بمنزلة الكناية وحكم الكناية ثبوت الحكم بهاعند وجود النية أو بدلالة الحال إذ لا بد له من دليل يزول به التردد ويترجح به بعض الوجوه ولهذا المعنى سمي لفظ البينونة والتحريم كناية في باب الطلاق لمعنى التردد واستتار المراد لا أنه يعمل عمل الطلاق،

ترجمہ

اور کنایہ وہ ہے کہ جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور مجاز متعارف ہونے سے پہلے کنایہ کے مرتبہ میں ہے اور کنایہ کا حکم وجود نیت یا دلالت حال کے وقت کنایہ سے حکم کا ثابت ہونا ہے کیونکہ کنایہ کے لئے ایسی دلیل ضروری ہے جس کے ذریعے تردد زائل ہو جائے اور اس کے ذریعے ایک معنی راجح ہو جائے اور اسی معنی یعنی معنی تردد اور استتار مراد کی وجہ سے لفظ بینونت اور لفظ تحریم کا باب طلاق میں کنایہ نام رکھا گیا ہے نہ یہ کہ وہ طلاق کا عمل کرتا ہے۔

کنایہ کی تعریف

کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو۔ کنایہ کی مثال اگر کسی نے اپنی زوجہ سے کہا اَنْتِ بَائِنٌ یعنی تو جدا ہے تو محض اس کے تکلم سے طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ بائن کے معنی تو معلوم ہیں یعنی عورت جدا ہے لیکن یہ نہیں معلوم کہ عورت مال سے جدا ہے یا خاندان سے یا شوہر سے۔ اس لئے طلاق کے واقع ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ شوہر طلاق کی نیت کرے یا مذاکرہ طلاق موجود ہو، ورنہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔

کنایہ کا حکم

نیت یا دلالتِ حال پائے جانے کے وقت کنایہ کا حکم ثابت ہوتا ہے جیسا کہ اَنْتِ بَائِنٌ سے اس وقت طلاق واقع ہوگی جب قائل نیتِ طلاق کرے یا پھر مذاکرہ طلاق ہو۔

کنایہ کے ذریعے ثابت ہونے والے احکام کا بیان

ويتفرع منه حكم الكنايات في حق عدم ولاية الرجعة ولوجود معنى التردد في الكناية لا يقام بها العقوبات حتى لو أقر على نفسه في باب الزنا والسرقة لا يقام عليه الحد ما لم يذكر اللفظ الصريح ولهذا المعنى لا يقام الحد على الأخرس بالإشارة ولو قذف رجلا بالزنا فقال الآخر صدقت لا يجب الحد لاحتمال التصديق له في غيره،

ترجمہ

اور اس سے کنایات کا حکم متفرع ہوگا اور رجعت کی ولایت نہ ہونے کے حق میں اور کنایہ میں چونکہ تردد کے معنی پاتے ہیں اس لئے کنایہ سے عقوبات قائم نہیں کی جاتی ہیں حتی کہ اگر کسی نے باب زنا اور باب سرقہ میں اپنے اوپر اقرار کر لیا تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی جب تک کہ وہ لفظ صریح ذکر نہ کرے اسی معنی کی وجہ سے گونگے پر اشارہ سے حد قائم نہیں کی جائے گی اور اگر کسی کو زنا کی تہمت لگائی پس دوسرے نے کہا تو نے سچ کہا تو اس پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ اس نے تہمت کے علاوہ اور کسی چیز کی تصدیق کی ہو۔

حکم کنایہ کی ایک مثال کا بیان

وہ فعل جس کے تکرار پر ثواب نہ بڑھے اس کی مثال یہ ہے جس طرح کوئی شخص کسی کو ڈوبتے ہوئے بچاتا ہے۔ تو اس سے اصل مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی سمندر میں ڈوبتے ہوئے کو بچا لیا۔ لیکن اگر کوئی اس کے بعد سمندر میں کود کر تیرے تو اسے کوئی بھلائی یا نیکی نہیں ملے گی۔ اس لئے شریعت نے اس کو حکم کنایہ میں شامل کیا ہے۔ اسی طرح برہنہ کو کپڑے پہنانا اور بھوکے کو کھانا کھلانا ہے اور سنن و مستحبات میں بعض اقسام ایسی ہیں جیسے اذان ہے (الفروق)



الفصل السابع فصل فی المتقابلات

﴿یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے﴾

یعنی بہا الظاہر والنص والمفسر والمحکم مع ما یقابلها من الخفی والمشکل والمجمل والمتشابہ،

ترجمہ

یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے۔ہم متقابلات سے ظاہر،نص،مفسر،محکم اوران کے مقابل خفی،مشکل،مجمل اور متشابہ مراد لیتے ہیں۔

متقابلات سے مراد وہ آٹھ چیزیں ہیں جو ایک دوسرے کے مقابلے میں واقع ہوتی ہیں۔جیسے ظاہر کے مقابلے میں خفی نص کے مقابلے میں مشکل،مفسر کے مقابلے میں مجمل،اور محکم کے مقابلے میں متشابہ۔اب ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ وضاحت کی جاتی ہے۔

ظاہر کا بیان

فالظاہر اسم لکل کلام ظہر المراد بہ للسامع بنفس السماع من غیر تأمل والنص ما سیق الکلام لأجلہ ومثالہ فی قولہ تعالیٰ (وأحل اللہ البیع وحرم الربا)فالآیة سیقت لبیان التفرقة بین البیع والربا ردا لما ادعاہ الکفار من التسویة بینهما حیث قالوا (إنما البیع مثل الربا)وقد علم حل البیع وحرمة الربا بنفس السماع فصار ذلک نصا فی التفرقة ظاهرا فی حل البیع وحرمة الربا

ترجمہ

پس ظاہر ہر اس کلام کا نام ہے جس کی مراد سامع کو سنتے ہی بغیر کسی غور وفکر کے معلوم ہو جائے اور نص وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول احل اللہ البیع وحرم الربوا میں ہے پس یہ آیت بیع اور ربوا کے درمیان فرق بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کفار کے اس دعوے کا رد کرنے کے لئے جس میں کہا گیا ہے بیع اور ربوا میں برابری ہے چنانچہ انھوں نے کہا انما البیع مثل الربوا اور بیع کا حلال ہونا اور ربا کا حرام ہونا سنتے ہی معلوم ہو گیا پس یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق کے سلسلہ میں نص



ہوگی اور بیع کے حلال اور ربا حرام ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہوگی۔

ظاہر کی تعریف

ظاہر سے مراد وہ کلام ہے جسے محض سنتے ہی اس کی مراد بغیر کسی تامل (غور وفکر) کے سامع پر واضح ہو جائے۔

ظاہر کی مثال اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ،

اور اللہ نے حلال کیا بیع کو اور حرام کیا سود۔(البقرۃ)اس کلام کو اس لیے لایا گیا تا کہ کفار کے اس دعوی کی تردید ہو کہ بیع اور سود دونوں ایک ہی ہیں۔لہٰذا اس کلام کو سنتے ہی اسکی مراد سامع پر بالکل واضح ہوگئی کہ بیع اور سود کے درمیان فرق ہے۔

ظاہر اور نص کی مثال کا بیان

حث وجوب العمل بحکم الظاہر والنص وکذلک قولہ تعالیٰ (فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلاث ورباع)سیق الکلام لبیان العدد وقد علم الإطلاق والإجازة بنفس السماع فصار ذلک ظاهرا فی حق الإطلاق نصا فی بیان العدد وکذلک قولہ تعالیٰ (لا جناح علیکم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فریضة)نص فی حکم من لم یسم لها المهر وظاهر فی استبداد الزوج بالطلاق وإشارة إلی أن النکاح بدون ذکر المهر یصح وکذلک قولہ علیہ السلام من ملک ذا رحم محرم منه عتق علیه نص فی استحقاق العتق للقریب وظاهر فی ثبوت الملک له،

ترجمہ

اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ہے پس نکاح کر وان عورتوں سے جو تم کو بھلی لگیں دو سے تین سے چار سے یہ کلام بیان عدد کے لئے لایا گیا ہے اور نکاح کی اجازت اور اباحت سنتے ہی معلوم ہوگئی پس یہ آیت نکاح کے حق میں ظاہر ہوگی اور بیان عدد میں نص ہوگئی اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ہے تم پر کوئی حرج نہیں کہ تم طلاق دی ان عورتوں کو جن سے تم نے اجماع نہیں کیا اور ان کے لئے مہر مقرر نہیں کیا یہ آیت اس عورت کے حکم میں نص ہے جس کے لئے مہر مقرر نہیں کیا گیا اور شوہر کے طلاق دینے میں مستقل ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہے اور اس طرف اشارہ ہے کہ نکاح بغیر مہر کے ذکر کے صحیح ہے اور اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ جو شخص اپنے ذی محرم کا مالک ہو گیا وہ اس پر آزاد ہو گیا یہ کلام قریب کے لئے آزادی کا مستحق ہونے میں نص ہے اور اس کے لئے ملک ثابت ہونے ظاہر ہے۔

نص کی تعریف

لفظ (کلام) کو جس معنی کیلئے چلایا گیا ہو تو وہ لفظ اس معنی کے لئے نص کہلاتا ہے۔نص کی مثال اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں

ارشاد فرمایا(فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ

تو نکاح میں لاؤ جو عورتیں تمہیں خوش آئیں دو دو اور تین تین اور چار چار۔(النساء) یہاں کلام کو یہ بیان کرنے کے لئے چلایا گیا ہے کہ مرد ایک وقت میں زیادہ سے زیادہ کتنی شادی کرسکتا ہے۔تو بعض اوقات ہر دلیل سمعی (قرآن، حدیث اور اجماع) کو بھی نص کہہ دیا جاتا ہے۔

ظاہر اور نص کے حکم کا بیان

وحكم الظاهر والنص وجوب العمل بهما عامين كانا أو خاصين مع احتمال إرادة الغير وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة وعلى هذاقلنا إذا اشترى قريبه حتى عتق عليه يكون هو معتقا ويكون الولاء له

ترجمہ

ظاہر اور نص کا حکم ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے دونوں عام ہوں یا خاص ہوں اس احتمال کے ساتھ کہ غیر مراد ہوسکتا ہے اور یہ حقیقت کے مجاز کے مرتبہ میں ہے اور اسی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ جب کسی نے اپنی قریبی رشتہ دار کو خریدا یہاں تک کہ وہ اس پر آزاد ہوگیا تو مشتری آزاد کرنے والا ہوگا اور ولاء اس کے لئے ہے۔

ظاہر و نص کا حکم

ظاہر و نص پر عمل کرنا واجب ہے خواہ یہ عام ہوں یا خاص لیکن ارادہ غیر کا احتمال باقی رہتا ہے۔(کیونکہ ان میں تاویل و تخصیص ہوسکتی ہے)

ظاہر و نص کے درمیان معارضہ کے وقت تفاوت کا بیان

وإنما يظهر التفاوت بينهما عند المقابلة ولهذا لو قال لها طلقي نفسك فقالت أبنت نفسي يقع الطلاق رجعيا لأن هذا نص في الطلاق وظاهر في البينونة فيترجح العمل بالنص

ترجمہ

ظاہر اور نص کے درمیان معارضہ کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک تو اپنے آپ کو طلاق دے لے عورت نے کہا ابنت نفسی میں نے اپنے آپ کو الگ کرلیا تو طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ عورت کا قول ابنت نفسی طلا



ق میں نص ہے بینونت میں ظاہر ہے پس نص پر عمل کرنا راجح ہوگا۔

نص کے ظاہر پر راجح ہونے کا بیان

وكذلك قوله عليه السلام لأهل عرينة (إشربوا من أبوالها وألبانها) نص في بيان سبب الشفاء وظاهر في إجازة شرب البول وقوله عليه السلام (استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه) نص في وجوب الاحتراز عن البول فيترجح النص على الظاهر فلا يحل شرب البول أصلا

ترجمہ

اور اسی اہل عرینہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ تم صدقات کے اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پیو سبب شفاء کے بیان میں نص ہے اور پیشاب پینے کی اجازت میں ظاہر ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ پیشاب سے بچو کیونکہ عام طور پر عذاب قبر اسی کی وجہ ہوتا ہے پیشاب کے بچنے کے واجب ہونے میں واجب ہے پس نص ظاہر پر راجح ہوگی اور پیشاب کا پینا بالکل حلال نہ ہوگا۔

شرح

سیدنا انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ عکل کے یا عرینہ کے کچھ لوگ آئے چنانچہ انھیں مدینہ کی ہوا موافق نہ آئی تو وہ مدینہ میں بیمار ہوگئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں چند اونٹنیاں دینے کا حکم دیا اور یہ (حکم بھی دیا) کہ وہ لوگ ان کا پیشاب اور ان کا دودھ پئیں۔پس وہ (جنگل میں) چلے گئے (اور ایسا ہی کیا)۔جب ٹھیک ہوگئے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے چرواہے کو قتل کر ڈالا اور جانوروں کو ہانک کر لے گئے، پس دن کے اول وقت یہ خبر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے تعاقب میں آدمی بھیجے۔چنانچہ دن چڑھے وہ (گرفتار کرکے) لائے گئے، پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کا حکم دیا اور ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر دی گئیں اور وہ گرم سنگلاخ جگہ پر ڈال دیے گئے، پانی مانگتے تھے تو انھیں نہ پلایا جاتا تھا۔(اس لیے کہ انھوں نے بھی احسان فراموشی کی تھی)۔(صحیح بخاری کتاب الوضو، دارقطنی، طبرانی، حاکم)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دو قبروں کے پاس سے گزرے آپ نے فرمایا: ان دونوں کو ضرور عذاب ہو رہا ہے اور ان کو کسی بڑی چیز میں عذاب نہیں ہو رہا، ان میں سے ایک چغلی کرتا تھا اور دوسرا پیشاب سے نہیں بچتا تھا۔پھر آپ نے کھجور کی ایک تر شاخ توڑی، اور اس کے دو ٹکڑے کیے، پھر ان میں سے ہر ایک کی قبر پر ایک ایک ٹکڑا گاڑ دیا۔پھر فرمایا: تحقیق یہ ہے کہ جب تک یہ خشک نہیں ہوں گی ان کے عذاب میں تخفیف ہوتی رہے گی۔

(صحیح بخاری، ج ۱، ص ۱۸٤، قدیمی کتب خانہ کراچی)

حیوانات کی کنوئیں میں نجاست کا حکم

علامہ علاؤالدین کاسانی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں۔تمام حیوانات میں اس بات کا جاننا ضروری ہے کہ اس کا بدن نجس ہے یا اس کا مخرج نجس ہے جو پانی کو نجس کرنے والا ہے کیونکہ ان کا جسم پانی سے ملنے کی وجہ سے اس کو نجس کردے گا اگرچہ اس کا لعاب پانی تک پہنچے یا نہ پہنچے۔اور مشائخ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اگر وہ جانور ماکول لحم ہے تو وہ پانی کو نجس کرنے والا نہیں ہے۔اور پانی کچھ بھی نہیں نکالا جائے گا اگرچہ اس کا لعاب پانی تک پہنچے یا نہ پہنچے۔

اگر وہ جانور غیر ماکول لحم ہے تو وہ پانی نجس کرنے والا ہے اگرچہ اس کے جسم پر نجاست ہو یا نہ ہو۔اور اس کا لعاب پانی تک پہنچے یا نہ پہنچے۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس کے لعاب کا اعتبار ہوگا اگر وہ پانی تک پہنچ گیا تو پانی نکالا جائے گا اور لعاب کا اس طرح بھی اعتبار ہوگا کہ اگر لعاب پاک ہے تو وہ پانی پاک ہوگا اور اس پانی کو باہر نہیں نکالا جائے گا اور اگر لعاب نجس ہے تو وہ پانی بھی نجس ہوگا۔اور پانی سارے کا سارا باہر نکالا جائے گا۔

اگر اس جانور کا جوٹھا مکروہ ہے تو مستحب یہ ہے کہ تو اس کنوئیں سے دس ڈول نکالے جائیں اور اگر اس کا لعاب مشکوک ہے تو پھر بھی سارے کا سارا پانی نکالا جائے گا جس طرح فتاویٰ میں امام ابو یوسف علیہ الرحمہ سے روایت ہے۔

(بدائع الصنائع ،ج ۱،ص ۷٤،دارالکتب العربی ،بیروت)

حکم خاص سے استدلال کرتے ہوئے عمومی حکم کا قاعدہ فقہیہ

حکم خاص سے استدلال کرتے ہوئے عمومی حکم کو ثابت نہیں کیا جائے گا۔

اس قاعدہ کا ماخذ یہ ہے۔

حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میدان عرفات سے واپس لوٹے تو میں آپ کے ساتھ سوار تھا،جب آپ گھاٹی پر آئے تو آپ نے سواری بٹھائی اور قضاء حاجت کیلئے نیچے اتر گئے جب واپس آئے تو میں نے برتن سے پانی لیکر آپ کو وضو کرایا،پھر آپ سوار ہوکر مزدلفہ آئے اور وہاں مغرب اور عشاء کی نماز کو جمع کرکے پڑھا۔

(مسلم،ج ۱،ص ٤۱٦ مقدیمی کتب خانہ کراچی)

اس حدیث میں نماز مغرب اور عشاء کو جمع کرکے پڑھنے کا ثبوت ہے جو کہ ایام حج میں اس کے احکام کے ساتھ خاص ہے لہٰذا اس حدیث سے کوئی یہ استدلال کرتے ہوئے نہیں کہہ سکتا کہ نماز مغرب اور عشاء کو جہاں چاہیں جمع کرکے پڑھ سکتے ہیں کیونکہ حکم خاص سے عمومی حکم کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

اسی طرح حضرت خذیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی دو مردوں کے برابر ہوئی یہ بھی حکم خاص تھا لہٰذا اس سے عمومی حکم ثابت نہیں کیا جاسکتا۔اسی قاعدہ فقہیہ کے مطابق احناف کے نزدیک جو مختار و معتمد علیہ مسلک ہے وہ یہی ہے کہ ماکول لحم اور مالا یوکل لحم دونوں طرح کے جانوروں کا پیشاب حرام ہے نجس ہے۔

بحث ترجیح المفسر علی النص

﴿یہ بحث مفسر کی نص پر ترجیح کے بیان میں ہے﴾

مفسر کی ترجیح کا بیان

وقوله عليه السلام (ما سقته السماء ففيه العشر)نص في بيان العشر وقوله عليه السلام ليس (في الخضروات صدقة)مؤول في نفي العشر لأن الصدقة تحتمل وجوها فيترجح الأول على الثاني

ترجمہ

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جس زمین کو بارش نے سیراب کیا ہے اس میں عشر ہے بیان عشر میں نص ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ سبزیوں میں صدقہ ہے عشر کی نفی میں مؤول ہے کیونکہ صدقہ چند چیزوں کا احتمال ہے پس اول ثانی پر راجح ہوگا۔

مفسر میں تاویل و تخصیص کا احتمال نہ ہونے کا بیان

وأما المفسر فهو ما ظهر المراد به من اللفظ ببيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص مثاله في قوله تعالىٰ (فسجد الملائكة كلهم أجمعون)فاسم الملائكة ظاهر في العموم إلا أن احتمال التخصيص قائم فانسد باب التخصيص بقوله (كلهم)ثم بقي احتمال التفرقة في السجود فانسد باب التأويل بقوله أجمعون

ترجمہ

اور مفسر وہ ہے کہ جس کی مراد لفظ کے متکلم کے بیان سے ظاہر ہو اس طور پر کہ اس کے ساتھ تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے اس کی مثال باری تعالیٰ کا قول فسجد الملائکہ کلهم اجمعون میں ہے پس لفظ ملائکہ عموم میں ظاہر ہے مگر تخصیص کا احتمال موجود ہے پس کلھم کے ذریعے تخصیص کا دروازہ بند ہوگیا پھر سجدے میں متفرق ہونے کا احتمال باقی رہا پس باری تعالیٰ کے قول اجمعون سے تاویل کا دروازہ بند ہوگیا۔



مفسر کی تعریف

مفسر وہ کلام ہے جس کی مراد متکلم کے بیان سے ایسی ظاہر ہو کہ اس میں تاویل وتخصیص کا احتمال نہ رہے۔

نکاح میں مہینے کی قید کے سبب متعہ ہونے کا بیان

وفی الشرعیات إذا قال تزوجت فلانة شهرا بكذا فقوله تزوجت ظاهر فی النكاح إلا أن احتمال المتعة قائم فبقوله شهرا فسر المراد به فقلنا هذا متعة وليس بنكاح ،

ترجمہ

اور احکام شرع میں جب کسی نے کہا میں نے فلاں عورت سے ایک ماہ کے لئے اتنے مہر کے عوض نکاح کیا ہے پس اس کا قول تزوجت نکاح میں ظاہر ہے مگر متعہ کا احتمال موجود ہے پس اس کا قول شہرا نے اس کی مراد کو واضح کر دیا ہے چنانچہ ہم نے کہا کہ یہ متعہ ہے اور نکاح نہیں ہے۔

نص پر مفسر کی ترجیح کی مثال کا بیان

ولو قال لفلان علی ألف من ثمن هذا العبد أو من ثمن هذا المتاع فقوله علی ألف نص فی لزوم الألف إلا أن احتمال التفسير باق فبقوله من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا المتاع بين المراد به فيترجح المفسر على النص حتى لا يلزمه المال إلا عند قبض العبد أو المتاعوقوله لفلان علی ألف ظاهر فی الإقرار نص فی نقد البلد فإذا قال من نقد بلد كذا يترجح المفسر على النص فلا يلزمه نقد البلد بلد نقد بلد كذا وعلى هذا نظائر

ترجمہ

اور اگر کہا فلاں کے لئے مجھ پر اس غلام کے ثمن سے یا اس سامان کے ثمن سے ایک ہزار ہے پس اس کا قول علی الف ایک ہزار لازم ہونے کے سلسلہ میں نص ہے مگر تفسیر کا احتمال باقی ہے پس اس کے قول من ثمن ہذا العبد یا من ثمن ہذا المتاع نے مراد کو بیان کر دیا ہے لہٰذا مفسر نص پر راجح ہوگا حتی کہ اس پر مال لازم نہ ہوگا مگر غلام یا سامان پر قبضہ کے وقت اور اس کا قول لفلان علی الف اقرار میں ظاہر ہے نقد بلد نص ہے پس جب من نقد بلد کذا کہا ہو مفسر نص پر راجح ہوگا چنانچہ اس پر نقد بلد لازم نہ ہوگا بلکہ نقد بلد کذا لازم ہوگا اور اس پر اس کے نظائر ہیں۔



بحث الخفی و المشكل و المجمل و المتشابه

﴿ یہ بحث خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ کے بیان میں ہے ﴾

وأما المحكم فهو ما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه أصلا مثاله فی الكتاب (أن الله بكل شیء عليم)(إن الله لا يظلم الناس شيئا)وفی الحكميات ما قلنا فی الإقرار إنه لفلان علی ألف من ثمن هذا العبد فإن هذا اللفظ محكم فی لزومه بدلا عنه وعلى هذا نظائره

ترجمہ

اور محکم وہ ہے جو مفسر کی بہ نسبت جو قوت میں بڑھا ہوا اس طور پر کہ اس کے خلاف بالکل جائز نہ ہو کتاب میں اس کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والا ہے اور لوگوں پر کچھ ظلم نہیں کرتا ہے اور احکام شرع میں مثال وہ ہے جو ہم نے اقرار میں کہا ہے کہ فلاں کے لئے مجھ پر اس غلام کا ثمن ایک ہزار واجب ہے پس یہ لفظ غلام کا عوض ہو کر ایک ہزار لازم ہونے میں محکم ہے اور اسی پر اس کے نظائر ہیں۔

مفسر ومحکم کے حکم کے لزوم کا بیان

وحكم المفسر والمحكم لزوم العمل بهما لا محالة ثم لهذه الأربعة أربعة أخرى تقابلها فضد الظاهر الخفيوضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه،

ترجمہ

اور مفسر اور محکم کا حکم یہ ہے ان دونوں پر یقیناً عمل واجب ہے۔ پھر ان چاروں کیلئے دوسرے چار ہیں جو ان کے مقابل ہیں چنانچہ ظاہر کی ضد خفی ہے اور نص کی ضد مشکل ہے اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور محکم کی ضد متشابہ ہے۔

خفی کی تعریف کا بیان

فالخفی ما أخفی المراد بها بعارض لا من حيث الصيغة مثاله فی قوله تعالیٰ



(والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فإنه ظاهر في حق السارق خفي في حق الطرار والنباش،

ترجمہ

پس خفی وہ کلام ہے جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو نہ کہ صیغہ کے اعتبار سے اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ، میں ہے کیونکہ یہ کلام چور کے حق میں ظاہر جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے۔

جیب کترے اور کفن چور پر حد نہ ہونے کا بیان

حدیث مبارکہ میں آیا ہے۔ لَيْسَ عَلَى الْمُنْتَهِبِ وَلَا عَلَى الْمُخْتَلِسِ وَلَا الْخَائِنِ قَطْعٌ، لوٹنے والے اور اُچکے اور خائن کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔

نصاب سرقہ میں امام شافعی کی مستدل حدیث

حضرت عائشہ صدیقہ عفیفہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، چور کا ہاتھ اسی صورت میں کاٹا جائے جب کہ اس نے چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ کی مالیت کی چوری کی ہو۔ (مشکوۃ شریف: جلد سوم: حدیث نمبر 744)

یہ حدیث حضرت امام شافعی کے اس مسلک کی دلیل ہے کہ چوتھائی دینار سے کم مالیت کی چوری پر ہاتھ نہ کاٹا جائے گویا ان کے نزدیک نصاب سرقہ کی کم سے کم مقدار چوتھائی دینار ہے ملا علی قاری نے اپنی کتاب میں اس حدیث کے تحت بڑی تفصیلی بحث کی ہے اور اس مسئلہ میں علماء کے جو اختلافی اقوال ہیں ان کو نقل کر کے امام ابوحنیفہ کے مسلک کو بڑی مضبوط دلیلوں سے ثابت کیا ہے۔

نصاب سرقہ میں امام مالک کی مستدل حدیث

حضرت ابن عمر کہتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈھال کے چرانے پر جس کی قیمت تین درہم تھی، چور کا داہنا ہاتھ کٹوا دیا تھا۔ (بخاری و مسلم، مشکوۃ شریف: جلد سوم: حدیث نمبر 745)

علامہ شمنی کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس روایت کے معارض ہے جو ابن ابی شیبہ نے حضرت عبداللہ ابن عمرو ابن العاص سے نقل کی ہے جس میں انہوں نے کہا کہ اس ڈھال کی قیمت دس درہم تھی حضرت ابن عباس اور عمرو ابن شعیب سے بھی اسی طرح منقول ہے نیز شیخ ابن ہمام نے بھی ابن عمر اور ابن عباس سے یہی بات نقل کی ہے کہ اس ڈھال کی قیمت دس درہم تھی اور عینی نے ھدایہ کے حاشیہ میں بھی یہی لکھا ہے چنانچہ اسی بنیاد پر ابوحنیفہ کا یہ مسلک ہے کہ قطع ید ہاتھ کاٹنے کی سزا اسی چور پر نافذ ہوگی جس نے کم سے کم دس درہم کے بقدر مال کی چوری کی ہو اس سے کم مالیت کی چوری پر یہ سزا نہیں دی جائے گی جہاں تک ابن عمر کی روایت کا تعلق ہے جس سے اس ڈھال کی قیمت تین درہم متعین کی حالانکہ حقیقت میں وہ ڈھال دس درہم کی مالیت کی تھی جیسا کہ اکثر روایتوں سے

ثابت ہوا اس موقع پر شیخ عبدالحق اور ملا علی قاری نے اپنی اپنی شرح میں بڑی تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے اہل علم ان کی کتابوں سے مراجعت کر سکتے ہیں۔

نصاب سرقہ میں امام اعظم ابوحنیفہ کی مستدل حدیث

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک آدمی کا ہاتھ کاٹا ڈھال کی چوری کرنے کی وجہ سے جس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی۔

یہ حدیث دلیل ہے حضرت امام ابوحنیفہ کی امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو محمد بن سلمہ اور سعدان بن یحیٰی نے ابن اسحاق سے اپنی سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ (سنن ابوداؤد: جلد سوم: حدیث نمبر 993)

نصاب سرقہ میں احناف کے مؤقف کی ترجیح کا بیان

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں جحفہ یا ترس ڈھال کی قیمت سے کم میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا اور یہ دونوں (ڈھالیں) قیمت والی ہیں۔ (صحیح مسلم: جلد دوم: حدیث نمبر ۱۱۱۹)

صحیح مسلم کی اس حدیث میں ہے کہ ڈھال کی قیمت سے کم چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔ لہذا چوری کا نصاب کم از کم ڈھال ٹھہرا کیونکہ اس سے کم نصاب میں عدم حد کے سبب شبہ پیدا ہو گیا ہے اور قانون یہ ہے کہ شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔ لہذا احناف کے مؤقف کے مطابق نصاب سرقہ کم از کم دس دراہم ہے۔

نصاب سرقہ میں فقہی مذاہب اربعہ

حضرت ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شخص کا ہاتھ کاٹا ایک ڈھال چوری کرنے کے بدلے میں جس کی قیمت تین درہم تھی۔ اس باب میں حضرت سعد، عبداللہ بن عمرو، ابن عباس ابو ہریرہ، ام ایمن سے بھی روایات منقول ہیں۔ حضرت ابن عمر کی حدیث حسن صحیح ہے بعض صحابہ کرام کا اسی پر عمل ہے حضرت ابوبکر بھی ان میں شامل ہیں انہوں نے پانچ درہم کی چوری پر ہاتھ کاٹا حضرت عثمان اور حضرت علی سے منقول ہے کہ انہوں نے چوتھائی دینار کی چوری پر ہاتھ کاٹا۔ حضرت ابو ہریرہ اور ابو سعید سے منقول ہے کہ پانچ درہم کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے۔ بعض فقہاء تابعین کا اس پر عمل ہے۔

امام مالک، شافعی، احمد، اسحاق کا یہی قول ہے کہ چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ کی چیز چوری کرنے پر ہاتھ کاٹا جائے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ایک دینار یا دس درہم سے کم کی چیز میں ہاتھ نہ کاٹا جائے یہ حدیث مرسل ہے اسے قاسم بن عبدالرحمٰن نے ابن مسعود سے روایت کیا ہے لیکن قاسم کا ابن مسعود سے سماع نہیں۔

بعض اہل علم کا اس پر عمل ہے۔ سفیان ثوری، اور اہل کوفہ کا بھی یہی قول ہے وہ فرماتے ہیں کہ دس درہم سے کم میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ (جامع ترمذی: جلد اول: حدیث نمبر 1487)

ظاہراور خفی کے اشتراک کا بیان

وكـذلك قـوله تعالىٰ (الزانية والزانى) ظاهر فى حق الزانى خفى فى حق اللوطى ولو حلف لا يأكل فاكهة كان ظاهرا فيما يتفكه به خفيا فى حق العنب والرمان

ترجمہ

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول الزانیۃ والزانی زانی کے حق میں ظاہر ہے جبکہ وطی کے حق میں خفی ہوگا۔ اور اگر قسم کھائی کہ میوہ نہیں کھائے گا۔ تو ان چیزوں میں ظاہر ہوگا جن سے تفکہ کرتا ہے اور انگور اور انار کے خفی ہے۔

خفی کے حکم کا بیان

وحكم الخفى وجوب الطلب حتى يزول عنه الخفاء

ترجمہ

اور خفی کا حکم طلب کا واجب ہونا ہے تا کہ اس سے خفاء زائل ہو جائے۔

مشکل کی تعریف کا بیان

وأما المشكل فهو ما ازداد خفاء على الخفى كأنه بعدما خفى على السامع حقيقة دخل فى أشكاله وأمثاله حتى لا ينال المراد إلا بالطلب ثم بالتأمل حتى يتميز عن أمثاله

ترجمہ

جبکہ مشکل وہ کلام ہے جس خفی بہ نسبت خفاء زائد ہو گویا کہ وہ اس کے بعد کہ سامع پر اس کی حقیقت مخفی ہوگئی اپنے ہم شکل اور امثال میں داخل ہو گیا حتی کہ مراد حاصل نہ ہوگی مگر طلب سے غور وفکر کرے یہاں تک کہ وہ اپنے امثال سے ممتاز ہو جائے۔

سالن نہ کھانے کی قسم اٹھانے کا بیان

ومثاله فى الأحكام لو حلف لا يأتدم فإنه ظاهر فى الخل والدبس فإنما هو مشكل فى اللحم والبيض والجبن حتى يطلب فى معنى الائتدام ثم يتأمل أن ذلك المعنى هل يوجد فى اللحم والبيض والجبن أول

ترجمہ: اور احکام شرع میں اس کی مثال یہ ہے کہ قسم کھائی کہ وہ سالن نہیں کھائے گا پس یہ سرکہ اور کھجور شیرہ میں ظاہر ہے اور گو



شت اور انڈے اور پنیر میں مشکل ہے یہاں تک کہ ایتدم کے معنی کو طلب کرے پھر غور کرے کہ یہ معنی گوشت انڈہ اور پنیر کو شامل ہے یا نہیں۔

شرح

اور جب اس نے یہ قسم اٹھائی کہ وہ سالن نہیں کھائے گا تو اس سے ہر وہ چیز جس کو سالن لگایا جائے وہ بھی سالن کے حکم میں ہو گی۔ البتہ بھنی ہوئی چیز سالن نہ ہوگی اور نمک سالن ہے اور یہ حکم شیخین کے نزدیک ہے۔

حضرت امام محمد علیہ الرحمہ نے فرمایا: سالن سے مراد ہر وہ چیز ہے جو عام طور پر روٹی کے ساتھ کھایا جاتا ہے۔ اور ایک روایت حضرت امام ابو یوسف علیہ الرحمہ سے بھی اسی طرح بیان کی گئی ہے کیونکہ ادام کا لفظ مداومت سے مشتق ہے جس کا معنی موافقت ہے لہذا جو چیز بھی روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہے وہ اس کے موافق ہوگی جس طرح گوشت اور انڈا وغیرہ ہیں۔

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ادام اس چیز کو کہتے ہیں جو طبیعت کے طور پر کھائی جاتی ہو جبکہ ملانے میں بطور حقیقت وہ تابع ہے تا کہ اسی کے ساتھ ادام پایا جائے اور دوسرا تابع ہونا حکمی طور پر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ تھوڑا بہتا ملائے بغیر اکیلا نہ کھایا جائے جبکہ پوری موافقت مکمل مل جانے میں ہے اور سرکہ وغیرہ بھی مائعات میں سے ہے جس کو اکیلا نہیں کھایا جاتا بلکہ اس کو پیا جاتا ہے اور اسی طرح نمک بھی عرف میں اکیلا نہیں کھایا جاتا کیونکہ وہ پگھل جاتا ہے پس وہ تابع ہوگا، اس گوشت اور انڈے کے کیونکہ یہ تنہا کھا لیے جاتے ہیں مگر یہ کہ حالف اس کی نیت کرے۔ کیونکہ یہ اکیلے کھائے جاتے ہیں۔ البتہ انگور اور تربوز یہ سالن نہیں ہیں اور صحیح روایت بھی یہی ہے۔ (ہدایہ، کتاب الایمان، بیروت)

شرح

علامہ امجد علی اعظمی حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ سالن عموماً ہندوستان میں گوشت کو کہتے ہیں جس سے روٹی کھائی جائے اور بعض جگہ میں نے دال کو بھی سالن کہتے سنا اور عربی زبان میں تو سرکہ کو بھی ادام (سالن) کہتے ہیں۔ آلو، رتالو، اروی، ترئی، بھنڈی، ساگ، کدو، شلجم، گوبھی اور دیگر سبزیوں کو ترکاری کہتے ہیں جن کو گوشت میں ڈالتے ہیں یا تنہا پکاتے ہیں اور بعض گاؤں میں جہاں ہندو کثرت سے رہتے ہیں گوشت کو بھی لوگ ترکاری بولتے ہیں۔ قسم کھائی کہ کھانا نہیں کھائیگا اور کوئی ایسی چیز کھائی جسے عرف میں کھانا نہیں کہتے ہیں مثلاً دودھ پی لیا یا مٹھائی کھالی تو قسم نہیں ٹوٹی۔ (بہار شریعت، کتاب الایمان)

علامہ علاؤالدین حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ جب کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ نمک نہیں کھائیگا اور ایسی چیز کھائی جس میں نمک پڑا ہوا ہے تو قسم نہیں ٹوٹی اگرچہ نمک کا مزہ محسوس ہوتا ہو اور روٹی وغیرہ کو نمک لگا کر کھایا تو قسم ٹوٹ جائیگی ہاں اگر اس کے کلام سے یہ سمجھا جاتا ہو کہ نمکین کھانا مراد ہے تو پہلی صورت میں بھی قسم ٹوٹ جائیگی۔ قسم کھائی کہ مرچ نہیں کھائیگا اور گوشت وغیرہ کوئی ایسی چیز کھائی جس میں مرچ ہے اور مرچ کا مزہ محسوس ہوتا ہے تو قسم ٹوٹ گئی، اس کی ضرورت نہیں کہ مرچ کھائے تو قسم ٹوٹے۔



(درمختار، کتاب الایمان)

قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائیگا تو مچھلی کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی اور اونٹ، گائے بھینس، بھیڑ، بکری اور پرند وغیرہ جن کا گوشت کھایا جاتا ہے اگر ان کا گوشت کھایا تو ٹوٹ جائے گی، خواہ شوربے دار ہو یا بُھنا ہوا یا کوفتہ اور کچا گوشت یا صرف شوربا کھایا تو نہیں ٹوٹی۔ اسی طرح کلیجی، تلی، پھیپڑا، دِل، گردہ، اوجھڑی، دُنبہ کی چکی کے کھانے سے بھی نہیں ٹوٹے گی کہ ان چیزوں کو عرف میں گوشت نہیں کہتے اور اگر کسی جگہ ان چیزوں کا بھی گوشت میں شمار ہو تو وہاں ان کے کھانے سے بھی ٹوٹ جائے گی۔

(درمختار، کتاب الایمان)

مجمل کا مشکل سے بڑھ کر ہونے کا بیان

ثم وفق المشكل المجمل وهو ما احتمل وجوها فصار بحال لا يوقف على المراد به إلا ببيان من قبل المتكلم

ترجمہ

پھر مشکل سے بڑھ کر مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے جو چند صورتوں کا احتمال رکھتا ہو پس وہ ایسے حال میں ہوگا جس کی مراد پر متکلم کی طرف سے بیان کے بغیر واقفیت نہیں ہوسکتی ہے۔

مجمل کی تعریف کا بیان

وہ کلام جس میں بہت سے معانی جمع ہو جائیں اور اس کی مراد اس قدر مشکل ہو جائے کہ اسے بغیر کسی بیان کے سمجھا نہ جا سکے۔ (الحسامی)

غایت کے بارے میں قاعدہ فقہیہ

اصول فقہ میں سے یہ قاعدہ ہے کہ غایت میں اصل یہ ہے کہ وہ اپنے سے ماسوا کو ساقط کرنے کیلئے آتی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مرفقان دھونے کے حکم میں شامل ہیں جبکہ امام زفر کے نزدیک مرفقان دھونے کے حکم میں شامل ہیں ہمارے نزدیک اس لئے داخل ہیں کیونکہ جب ہاتھ پر حکم قطع ید کا جاری ہوتا ہے تو وہ مرافق سے ہے۔

اللہ تعالیٰ کے حکم میں مرافق غایہ ہے اور غایت کبھی داخل نہیں ہوتی جس کیلئے وہ بنائی گئی ہے جیسے آیت صوم ہے کہ تم روزے کو رات تک پورا کرو۔ جبکہ احناف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک امر غسل ہاتھ کو دھونے کے متعلق ہے۔ اور ہاتھ کا اطلاق انگلیوں کے سروں سے لیکر کندھے سے نیچے بغلوں تک ہوتا ہے۔ اور اگر غایت ذکر نہ کی جاتی تو دھونے کا حکم سارے ہاتھ کو شامل ہوتا۔ لہٰذا مرفق کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے تا کہ جو اس کے سوا ہے اس کو ساقط کیا جائے۔ نہ کہ حکم کو لمبا کرنے کیلئے ذکر کیا گیا ہے۔

جبکہ باب صوم میں جو غایت مذکور ہوئی ہے وہ حکم کو لمبا کرنے کیلئے مذکور ہوئی ہے کیونکہ اگر وہ غایت حکم کو لمبا کرنے کیلئے مذکور نہ

ہوئی ہوتی تو ایک ساعت روزہ رکھنے پر بھی روزے کا اطلاق ہوتا حالانکہ شرعی طور پر وہ روزہ نہیں کہلا سکتا۔ جبکہ لغوی طور پر وہ روزہ کہلائے گا۔

اسی طرح غایات کئی اقسام میں تقسیم ہوگئیں کہ ان میں بعض مغیہ میں داخل ہوتی ہیں اور بعض نہیں ہوتیں جیسا ان مثالوں میں ہے جس طرح کسی شخص نے کہا کہ میں نے فلاں کو دیکھا "من رأسه الى قدمه" "اكلت السمكة حتى رأسها الى ذنبها"

ان مثالوں میں قدم، ذنب حکم غایت میں شامل ہیں یعنی اس نے قدم و ذنب سمیت کھایا ہے۔

اگر یہ غایت قسم اول سے ہے تو اس مرافق وغیرہ دھونے کے حکم میں داخل نہیں ہیں اور اگر قسم ثانی میں سے ہوں تو یہ دھونے کے حکم میں داخل ہیں۔ تو احتیاط کے پیش نظر واجب ہے کہ یہاں غایت سے مراد قسم ثانی ہے یعنی ان کو دھونے کا حکم شامل ہے۔ کیونکہ جب ان کو دھونے کا احتمال اور خروج کا احتمال دونوں جمع ہوگئے۔ تو یہ اجمال بن گیا جو محتاج بیان ہے۔ اور اس پر بیان یہ حدیث مبارکہ ہے۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو فرماتے اور جب کہنیوں تک کا ارادہ فرماتے تو ان پر بھی پانی پھیرتے۔ پس اس حدیث میں کہنیوں پر پانی بہانا بیان ہوگیا اس حکم کا جو قرآن میں اجمال کے طور پر مذکور ہوا ہے۔

(بدائع الصنائع، ج ا، ص ۴، بیروت)

غایت کے مغیہ میں داخل ہونے یا نہ ہونے میں جب حکم مجمل ہوگیا تو حدیث جابر رضی اللہ عنہ اس مجمل کا بیان ہوا۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ کہنیاں اور ٹخنے دھونے کے حکم میں شامل ہیں۔

ردالمحتار میں ہے ہم شرح منیہ کے حوالے سے سابقاً لکھ آئے ہیں کہ کہنیوں اور ٹخنوں کا دھونا فرض قطعی نہیں بلکہ فرض عملی ہے۔ (ردالمحتار، کتاب الطهارة، في معنى الاجتهاد الخ، داراحياء التراث العربي بيروت ۱/۶۷)

ربا سے مراد مطلق یا مخصوص زیادتی ہونے کا بیان

ومثاله في الشرعيات قوله تعالىٰ (وحرم الربا) فإن المفهوم من الربا هو الزيادة المطلقة وهي غير مرادة بل المراد الزيادة الخالية عن العوض في بيع المقدورات المتجانسة واللفظ لا دلالة له على هذا فلا ينال المراد بالتأمل

ترجمہ

اور اس کی مثال احکام شرع میں باری تعالیٰ کا قول حرم الربوا ہے کیونکہ ربا کا مفہوم مطلقاً زیادتی ہے اور غیر مراد ہے بلکہ وہ زیادتی مراد ہے جو مکیلات اور موزونات کو اپنے ہم جنس کے عوض کی بیع میں عوض سے خالی ہو اور لفظ ربا اس مخصوص زیادتی پر دلالت نہیں کرتا ہے لہٰذا مراد تامل کے ذریعے حاصل نہ ہوگی۔

شرح

امام راغب رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : راس المال پر جو زیادتی ہو وہ ربا ہے لیکن شرع میں وہ اس زیادتی کے ساتھ مخصوص ہے جو ایک خاص ہی طریقہ پر ہو اور دوسری طرح نہ ہو۔ اہل عرب اس لفظ کو اس زائد رقم کے لئے استعمال کرتے تھے جو قرض خواہ اپنے قرض دار سے مہلت کے معاوضہ میں وصول کرتا تھا۔ اردو میں اس کا ترجمہ سود ہے اور سود کا مفہوم ہر شخص جانتا ہے۔

مجمل سے متشابہ کا زیادہ مخفی ہونے کا بیان

ثم فوق المجمل في الخفاء المتشابه مثال المتشابه الحروف المقطعات في أوائل السور وحكم المجمل والمتشابه اعتقاد حقية المراد به حتى يأتي البيان

ترجمہ

پھر خفاء میں مجمل سے بڑھ کر متشابہ ہے متشابہ کی مثال اوائل سور میں حروف مقطعات ہیں اور مجمل متشابہ کا حکم اس کی مراد حق ہونے پر اعتقاد رکھنا ہے یہاں تک کہ بیان آ جائے۔

حروف مقطعات اور ان کے معانی کا بیان

الم جیسے حروف مقطعات ہیں جو سورتوں کے اول میں آتے ہیں ان کی تفسیر میں مفسرین کا اختلاف ہے بعض تو کہتے ہیں ان کے معنی صرف اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہیں اور کسی کو معلوم نہیں۔ اس لئے وہ ان حروف کی کوئی تفسیر نہیں کرتے۔

قرطبی نے حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے ہی نقل کیا ہے۔ عامر شعبی، سفیان ثوری، ربیع بن خثیم رحمہم اللہ بھی یہی کہتے ہیں ابو حاتم بن حبان کو بھی اسی سے اتفاق ہے بعض لوگ ان حروف کی تفسیر بھی کرتے ہیں لیکن ان کی تفسیر میں بہت کچھ اختلاف ہے۔

عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم فرماتے ہیں یہ سورتوں کے نام ہیں۔ علامہ ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں اکثر لوگوں کا اسی پر اتفاق ہے۔ سیبویہ نے بھی یہی کہا ہے اور اس کی دلیل بخاری و مسلم کی وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کے دن صبح کی نماز میں الم السجدہ اور ہل اتی علی الانسان پڑھتے تھے۔

حضرت مجاہد فرماتے ہیں الم اور حم اور المص اور ص یہ سب سورتوں کی ابتداء ہے جن سے یہ سورتیں شروع ہوتی ہیں۔ انہی سے یہ بھی منقول ہے کہ الم قرآن کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ حضرت قتادہ اور حضرت زید بن اسلم کا قول بھی یہی ہے کہ اور شاید اس قول کا مطلب بھی وہی ہے جو حضرت عبدالرحمٰن بن زید اسلم فرماتے ہیں کہ یہ سورتوں کے نام ہیں اس لئے کہ ہر سورت کو قرآن کہہ سکتے ہیں اور یہ نہیں ہو سکتا کہ سارے قرآن کا نام المص ہو کیونکہ جب کوئی شخص کہے کہ میں نے سورۃ المص پڑھی تو ظاہر یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس نے سورۃ اعراف پڑھی نہ کہ پورا قرآن پڑھا ہو۔



بعض مفسرین کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے نام ہیں۔ حضرت شعبی سالم بن عبداللہ اسماعیل بن عبدالرحمٰن سدی کبیر یہی کہتے ہیں۔ حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ الم اللہ تعالیٰ کا بڑا نام ہے۔ اور روایت میں ہے کہ حم طس اور الم یہ سب اللہ تعالیٰ کے بڑے نام ہیں۔

حضرت علی اور حضرت ابن عباس دونوں سے یہ مروی ہے۔ ایک اور روایت میں ہے یہ اللہ تعالیٰ کی قسم ہے اور اس کا نام بھی ہے۔ حضرت عکرمہ فرماتے ہیں یہ قسم ہے۔ ابن عباس سے یہ بھی مروی ہے کہ اس کے معنی انا اللہ اعلم ہیں یعنی میں ہی ہوں اللہ زیادہ جاننے والا۔

حضرت سعید بن جبیر سے مروی ہے۔ ابن عباس، ابن مسعود اور بعض دیگر صحابہ سے روایت ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے ناموں کے الگ الگ حروف ہیں۔ ابوالعالیہ فرماتے ہیں کہ یہ تین حرف الف اور لام اور میم انتیس حرفوں میں سے ہیں جو تمام زبانوں میں آتے ہیں۔ ان میں سے ہر ہر حرف اللہ تعالیٰ کی نعمت اور اس کی بلا کا ہے اور اس میں قوموں کی مدت اور ان کے وقت کا بیان ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے تعجب کرنے پر کہا گیا تھا کہ وہ لوگ کیسے کفر کریں گے ان کی زبانوں پر اللہ تعالیٰ کے نام ہیں۔ اس کی روزیوں پر وہ پلتے ہیں۔

الف سے اللہ کا نام اللہ شروع ہوتا ہے اور لام سے اس کا نام لطیف شروع ہوتا ہے اور میم سے اس کا نام مجید شروع ہوتا ہے اور الف سے مراد آلاء یعنی نعمتیں ہیں اور لام سے مراد اللہ تعالیٰ کا لطف ہے اور میم سے مراد اللہ تعالیٰ کا مجد یعنی بزرگی ہے۔ الف سے مراد ایک سال ہے لام سے تیس سال اور میم سے چالیس سال (ابن ابی حاتم)

امام ابن جریر نے ان سب مختلف اقوال میں تطبیق دی ہے یعنی ثابت کیا ہے کہ ان میں ایسا اختلاف نہیں جو ایک دوسرے کے خلاف ہو۔ ہو سکتا ہے یہ سورتوں کے نام بھی ہوں اور اللہ تعالیٰ کے نام بھی، سورتوں کے شروع کے الفاظ بھی ہوں اور ان میں سے ہر ہر حرف سے اللہ تعالیٰ کے ایک ایک نام کی طرف اشارہ، اور اس کی صفتوں کی طرف اور مدت وغیرہ کی طرف بھی ہو۔ ایک ایک لفظ کئی کئی معنی میں آتا ہے۔

مجاہد کہتے ہیں۔ سورتوں کے شروع میں جو حروف ہیں مثلاً ق، ص، حم، طسم الر وغیرہ یہ سب حروف ہجا ہیں۔ بعض عربی دان کہتے ہیں کہ یہ حروف الگ الگ جو اٹھائیس ہیں ان میں سے چند ذکر کر کے باقی کو چھوڑ دیا گیا ہے جیسے کوئی کہے کہ میرا بیٹا ا ب ت ث لکھتا ہے تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ تمام اٹھائیس حروف لکھتا ہے لیکن ابتدا کے چند حروف ذکر کر دیئے اور باقی کو چھوڑ دیا۔ سورتوں کے شروع میں اس طرح کے کل چودہ حروف آئے ہیں۔ ال م ص ر ک ہ ی ع ط س ح ق ن ان سب کو اگر ملا لیا جائے تو یہ عبارت بنتی ہے۔ نص حکیم قاطع لہ سر تعداد کے لحاظ سے یہ حروف چودہ ہیں اور جملہ حروف اٹھائیس ہیں اس لئے یہ آدھے ہوئے بقیہ جن حروف کا ذکر نہیں کیا گیا ان کے مقابلہ میں یہ حروف ان سے زیادہ فضیلت والے ہیں اور یہ صناعت تصریف ہے ایک حکمت اس میں یہ بھی ہے کہ جتنی قسم کے حروف تھے اتنی قسمیں باعتبار اکثریت کے ان میں آ گئیں یعنی مہموسہ مجہورہ وغیرہ۔ سبحان اللہ ہر چیز میں اس مالک

کی حکمت نظر آتی ہے یہ یقینی بات ہے کہ اللہ کا کلام لغو، بیہودہ، بیکار، بے معنی الفاظ سے پاک ہے جو جاہل لوگ کہتے ہیں کہ سرے سے ان حروف کے کچھ معنی ہی نہیں وہ بالکل خطا پر ہیں۔ اس کے کچھ نہ کچھ معنی یقیناً ہیں اگر نبی معصوم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے معنی کچھ ثابت ہوں تو ہم وہ معنی کریں گے اور سمجھیں گے ورنہ جہاں کہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ معنی بیان نہیں کیے ہم بھی نہ کریں گے اور ایمان لائیں گے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تو اس بارہ میں ہمیں کچھ نہیں ملا اور علماء کا بھی اس میں بڑا اختلاف ہے۔ اگر کسی پر کسی قول کی دلیل کھل جائے تو خیر وہ اسے مان لے ورنہ بہتر یہ ہے کہ ان حروف کے کلام اللہ ہونے پر ایمان لائے اور یہ جانے کہ اس کے معنی ضرور ہیں جو اللہ ہی کو معلوم ہیں اور ہمیں معلوم نہیں ہوئے۔ دوسری حکمت ان حروف کے لانے میں یہ بھی ہے کہ ان سے سورتوں کی ابتداء معلوم ہو جائے لیکن یہ وجہ ضعیف ہے اس لئے کہ اس کے بغیر ہی سورتوں کی جدائی معلوم ہو جاتی ہے جن سورتوں میں ایسے حروف ہی نہیں کیا ان کی ابتداء انتہا معلوم نہیں؟ پھر سورتوں سے پہلے بسم اللہ کا پڑھنے اور لکھنے کے اعتبار سے موجود ہونا کیا ایک سورت کو دوسری سے جدا نہیں کرتا؟

امام ابن جریر نے اس کی حکمت یہ بھی بیان کی ہے کہ چونکہ مشرکین کتاب اللہ کو سنتے ہی نہ تھے اس لئے انہیں سنانے کے لئے ایسے حروف لائے گئے تا کہ جب ان کا دھیان کان لگ جائے۔ (جامع البیان، سورہ بقرہ، بیروت)

الفصل الثامن فصل فيما يترك به حقائق الألفاظ

﴿یہ فصل ترک حقیقت کے بیان میں ہے﴾

دلالت عرف کے سبب حقیقی معنی کے ترک کا بیان

الفصل الثامن فصل فيما يترك به حقائق الألفاظ وما يترك به حقيقة اللفظ خمسة أنواع أحدها دلالة العرف وذلك لأن ثبوت الأحكام بالألفاظ إنما كان لدلالة اللفظ على المعنى المراد للمتكلم فإذا كان المعنى متعارفا بين الناس كان ذلك المعنى المتعارف دليلا على أنه هو المراد به ظاهرا فيترتب عليه الحكم ،

ترجمہ

یہ فصل ان چیزوں کے بیان میں ہے جن کے ذریعے الفاظ کے حقیقی معانی چھوڑ دیئے جاتے ہیں اور وہ چیزیں جن کے ذریعے لفظ کو چھوڑ دیا جاتا ہے پانچ قسمیں ہیں ان میں سے ایک عرف کی دلالت ہے اور یہ اس لئے کہ احکام الفاظ میں سے اس وجہ



سے ثابت ہوتے ہیں لفظ معنی مرادی کی حقیقت پر دلالت کرتا ہے پس جب معنی لوگوں کے درمیان متعارف ہوں گے تو وہ معنی متعارف اس بات پر دلیل ہوں گے کہ بظاہر یہی معنی متعارف اس لفظ سے مراد ہے لہٰذا اس معنی حکم مرتب ہوگا۔

عادت کی دلالت کا بیان

جب کسی کلام کے مجازی معنی پر عرف و عادت کی دلالت ہو تو وہاں پر بھی حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے اور مجازی معنی مراد لیا جاتا ہے۔ اسکی مثال یہ ہے اگر کسی نے شخص نے کہا کہ "**علی ان اصلی**" کہ مجھ پر صلوٰۃ واجب ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس پر نماز واجب ہے اگرچہ صلوٰۃ کا حقیقی معنی دعا ہے لیکن عرف و عادت میں اس کا معنی نماز رائج ہو چکا ہے اس لئے عرف و عادت کی دلالت کا اعتبار کرتے ہوئے یہاں صلوٰۃ کا حقیقی معنی ترک کرتے ہوئے عرفی معنی مراد لیا جائے گا۔

ہر وہ حقیقت جس پر عمل کرنا متعذر ہوا سے چھوڑ کر مجاز کو اختیار کیا جائے گا

ہر وہ حقیقت جس پر عمل کرنا متعذر ہوا سے چھوڑ کر مجاز کو اختیار کیا جائے گا۔ (اصول شاشی)

اس قاعدہ کی وضاحت یہ ہے کہ جب کسی لفظ یا کلام کے حقیقی معنی پر عمل کرنا ناممکن ہو یا مشکل ہو تو ایسی صورت میں اس لفظ یا کلام کے مجازی معانی پر عمل کیا جائے گا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اس درخت سے نہ کھائے گا تو اگر وہ اس درخت کا پھل کھاتا ہے تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ نفس درخت کا کھانا تو متعذر ہے اور اس کا مجازی معنی اسی درخت کا پھل ہے۔

ہمارے دور میں گیارھویں شریف حضور سیدنا غوث اعظم قدس سرہ کے ایصال ثواب سے موسوم کی جاتی ہے اور کئی بدعقیدہ لوگ جو بزرگوں اور اولیاء کرام کے عرس کے منکر ہیں وہ ان مواقع پر پکائی گئی دیگیں کھا جاتے ہیں یہی حال ختم، تیجہ اور چالیسواں کا ہے کہ یہ لوگ ایک طرف تو حرام حرام کی رٹ لگاتے ہیں لیکن موقع پر کئی کئی دیگیں کھا جاتے ہیں۔ اس مثال میں دیگیں کھا جانا ایک عام لفظ استعمال ہوتا ہے حالانکہ حقیقت میں دیگیں نہیں کھائی جاتیں بلکہ جو کچھ ان دیگوں میں موجود ہوتا ہے وہ کھایا جاتا ہے۔

سر نہ خریدنے کی قسم اٹھانے کا بیان

مثاله لو حلف لا يشترى رأسا فهو على ما تعارفه الناس فلا يحنث برأس العصفور والحمامو كذلك لو حلف لا ياكل بيضا كان ذلك على المتعارف فلا يحنث بتناول بيض العصفور والحمامة،

ترجمہ

دلالت عرف کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال اگر قسم کھائی کہ سر نہیں خریدے گا تو یہ قسم ان سروں پر محمول ہوگا

جن کولوگ پہچانتے ہیں لہٰذا چڑیا اور کبوتر کے سر سے حانث نہ ہوگا اسی طرح اگر قسم کھائی کہ انڈہ نہیں کھائے گا تو یہ متعارف انڈہ پر محمول ہوگا لہٰذا چڑیا اور کبوتر کے انڈوں سے حانث نہ ہوگا۔

حج کی نذر ماننے کا بیان

وبهذا ظهر أن ترك الحقيقة لا يوجب المصير إلى المجاز بل جاز أن تثبت به الحقيقة القاصرة ومثاله تقييد العام بالبعضبحث ترك الحقيقة بدلالة في نفس الكلام وكذلك لو نذر حجا أو مشيا إلى بيت الله تعالىٰ أو أن يضرب بثوبه حطيم الكعبة يلزمه الحج بأفعال معلومة لوجود العرف

ترجمہ

اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ حقیقت کا متروک ہو جانا مجاز کی طرف رجوع کو واجب نہیں کرتا ہے بلکہ اس سے حقیقت قاصرہ کا ثابت ہونا ممکن ہے اور اس کی مثال عام کو بعض کے ساتھ مقید کرتی ہے اسی طرح اگر اس نے حج کی نذر مانی یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی یا اپنے کپڑے سے حطیم کعبہ کو مارنے کی تو اس پر افعال معلومہ کے ساتھ حج لازم ہوگا کیونکہ عرف موجود ہے۔

شرح

اور جس شخص کعبہ میں ہو یا کسی اور مقام پر ہو اور اس نے یہ کہا کہ مجھ پر بیت اللہ تک یا کعبہ شریف تک پیدل چلنا واجب ہے۔ تو اس پر پیدل حج یا عمرہ کرنا واجب ہے اور جب وہ چاہے تو وہ سوار ہو جائے اور دم دے جبکہ قیاس کے مطابق اس پر چلنا کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز کو لازم کیا ہے جو قربت واجبہ میں سے نہیں ہے اور نہ مقصود بہ ذات ہے اور ہمارا مذہب حضرت المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کیونکہ اس لفظ سے حج یا عمرہ کرنے کا وجوب لوگوں میں معروف ہے۔ اور یہ اسی طرح ہو جائے جیسے اس نے کہا کہ مجھ پر پیدل بیت اللہ کی زیارت کرنا واجب ہے تو اس پر پیدل ہی واجب ہوگا اور اگر وہ چاہے تو سوار ہو کر کرے اور دم دے اور اس کو ہم کتاب المناسک میں بیان کر چکے ہیں۔ اور جب کسی شخص نے کہ مجھ پر بیت اللہ کیلئے نکلنا یا جانا واجب ہے تو اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ اس لفظ سے حج یا عمرے کا لزوم معروف نہیں ہے۔

اور جب کسی شخص نے کہا کہ مجھ پر صفا اور مروہ تک چلنا واجب ہے تو اس پر بھی کچھ واجب نہ ہوگا اور یہ حکم امام صاحب علیہ الرحمہ کے نزدیک ہے۔

صاحبین نے کہا کہ اس کے قول "علی المشی الی الحرم" کہنے میں اس پر حج یا عمرہ واجب ہوگا۔ اور اگر اس نے "الی المسجد الحرام" کہا تو بھی اسی اختلاف پر ہوگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لفظ حرم بیت اللہ کو شامل ہے کیونکہ وہ دونوں ملے ہوئے ہیں البتہ مسجد حرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے پس حرم کا ذکر بیت اللہ کے ذکر کے مشابہ ہو جائے گا بہ خلاف صفا اور مروہ کے کیونکہ وہ دونوں بیت اللہ

سے الگ ہیں۔ حضرت امام اعظم رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ اس جملے سے احرام باندھنے کا لزوم معروف نہیں ہے اور لفظ کے معنی حقیقی کا اعتبار کرتے ہوئے احرام کو واجب کرنا بھی ممکن نہیں ہے لہٰذا یہ یقیناً منع ہو جائے گا۔ (ہدایہ اولین)

شرح

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ (ایک دن) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ ارشاد فرما رہے تھے کہ اچانک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر ایک شخص پر پڑی جو کھڑا تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے بارے میں دریافت فرمایا (اس کا نام کیا ہے اور یہ اس وقت کیوں کھڑا ہے؟) تو لوگوں نے بتایا کہ اس کا نام ابواسرائیل ہے اور اس نے یہ نذر مانی ہے کہ کھڑا رہے گا، نہ بیٹھے گا، نہ سائے میں آئے گا اور نہ (بالکل) بولے گا اور (ہمیشہ) روزے رکھے گا رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے (یہ سن کر) فرمایا کہ اس سے کہو، بولے، سایہ میں آئے، بیٹھے اور اپنا روزہ پورا کرے۔ (بخاری مشکوۃ شریف: جلد سوم: حدیث نمبر 604)

اس شخص نے جن باتوں کی نذر مانی تھی ان میں سے جس بات پر عمل کرنا اس کے لئے ممکن تھا اس کو پورا کرنے کا حکم دیا گیا اور جن باتوں پر عمل کرنا کسی وجہ سے ممکن نہ تھا ان کو پورا نہ کرنے کا حکم دیا گیا۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حکم دیا کہ وہ روزے کو پورا کرے یعنی اپنی نذر کے مطابق ہمیشہ روزے رکھا کرے، کیونکہ اطاعات وعبادات کی نذر کو پورا کرنا لازم ہے اور ہمیشہ روزے رکھنا اس شخص کے لئے ایک بہتر عمل ہے جو اس پر قادر ہو، لیکن واضح رہے کہ اس صورت میں وہ پانچ روزے مستثنیٰ ہوتے ہیں جو شرعاً وعرفاً ممنوع ہیں اور اگر وہ ان پانچ روزوں کی بھی نیت کرے گا تو ان روزوں کو توڑنا اس پر واجب ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک روزہ توڑنے کا کفارہ اس پر واجب ہوگا۔

جن باتوں پر عمل کرنا ممکن نہ تھا ان میں سے ایک تو بولنا تھا جو شرعی طور پر یہ ناممکن ہے کہ کوئی شخص بالکل ہی نہ بولے کیونکہ بعض مواقع پر بولنا واجب ہے۔ جیسے نماز میں قرات، سلام کا جواب دینا اور اس کو ترک کرنا گناہ ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بولنے کا حکم دیا، اسی طرح بالکل نہ بیٹھنا اور سایہ میں نہ آنا انسان کے بس سے باہر ہے، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بیٹھنے اور سایہ میں آنے کا حکم دیا۔

اور حضرت انس کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے (بیت اللہ کے سفر کے دوران) ایک بوڑھے کو دیکھا جو (ضعف اور کمزوری کی وجہ سے) اپنے دو بیٹوں کے درمیان (ان کے کاندھے پر ہاتھ رکھے) راستہ چل رہا تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ اسے کیا ہوا؟ صحابہ نے عرض کیا کہ اس شخص نے (بیت اللہ کو) پیادہ پا جانے کی منت مان رکھی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس طرح اپنے آپ کو عذاب (تکلیف) میں ڈالنے کی خدا کو پرواہ نہیں ہے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو سواری پر چلنے کا حکم دیا۔ (بخاری ومسلم) اور مسلم کی ایک روایت میں یوں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بوڑھے سے فرمایا کہ بڑے میاں! سواری پر چلو کیونکہ اللہ تعالیٰ تم سے اور (تمہیں تکلیف میں ڈالنے والی) تمہاری اس منت سے بے نیاز ہے۔

چونکہ وہ شخص اپنے بڑھاپے اور ضعف کی وجہ سے پیادہ پا چلنے سے عاجز و معذور تھا اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو سواری پر چلنے کا حکم فرمایا۔

حضرت امام شافعی نے اس حدیث کے ظاہری مفہوم پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ ایسی منت کی صورت میں سواری پر چلنے کی وجہ سے منت ماننے والے پر (بطور کفارہ) کوئی چیز واجب نہیں ہوتی لیکن امام اعظم ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس پر جانور (یعنی بکری یا اس کے مثل) ذبح کرنا واجب ہوتا ہے کیونکہ اس طرح ایک چیز کو اپنے اوپر لازم کر لینے کے بعد اس کو پورا کرنے سے قاصر رہتا ہے، حضرت امام شافعی کا دوسرا قول بھی یہی ہے۔

مظہر فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ نظر مانے کہ میں پیادہ پا بیت اللہ جاؤں گا تو اس کے بارے میں علماء کے اختلافی اقوال ہیں چنانچہ حضرت امام شافعی تو یہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ شخص بیت اللہ کا سفر پیادہ پا طے کرنے کی طاقت رکھتا ہو تو وہ پیادہ پا جائے اور اگر اس کی طاقت نہ رکھتا ہو تو بطور کفارہ جانور ذبح کرے اور سوارن پر سفر طے کرے۔ اور حضرت امام اعظم ابوحنیفہ یہ فرماتے ہیں کہ وہ شخص خواہ پیادہ پا چلنے پر قادر ہو یا نہ قادر ہو، بہرصورت سواری کے ذریعہ سفر کرے اور جانور ذبح کرے۔

حنفی علماء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یوں کہے کہ میں پیادہ پا بیت اللہ جانا اپنے اوپر لازم کرتا ہوں تو اس پر حج یا عمرہ واجب ہوتا ہے، اب وہ اپنی نیت کے مطابق ان دونوں میں سے جس کو چاہے پورا کرے۔ (یعنی اگر اس نے یہ کہتے وقت حج کی نیت کی تھی تو حج کرے اور اگر عمرہ کی نیت کی تھی تو عمرہ کرے) اور اگر یوں کہے کہ میں پیادہ پا حرم جانا یا پیادہ پا مسجد حرام جانا اپنے اوپر لازم کرتا ہوں۔ تو حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا مگر صاحبین یعنی حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام محمد کے نزدیک اس پر حج یا عمرہ واجب ہو جاتا ہے۔ اور اگر یوں کہے کہ میں بیت اللہ جانا اپنے اوپر لازم کرتا ہوں تو اس صورت میں متفقہ طور پر مسئلہ یہ ہے کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا یعنی اس پر حج یا عمرہ واجب نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص پیادہ پا حج کو جانے کی نذر مانے تو اس پر واجب ہے۔ کہ وہ گھر سے پیادہ پا روانہ ہو اور جب تک کہ طواف زیارت سے فارغ نہ ہو جائے کوئی سواری استعمال نہ کرے اور اگر پیادہ پا عمرے کو جانے کی نذر مانی ہو تو جب تک کہ سر نہ منڈا لے سواری پر نہ چڑھے۔ اور اگر نذر ماننے والے نے کسی عذر کی وجہ سے یا بلا عذر پورا راستہ یا آدھے سے زیادہ سواری پر طے کیا تو جانور ذبح کرنا اس پر واجب ہوگا اور اگر آدھے راستہ سے کم سواری کا استعمال کیا تو اس کے بقدر ایک بکری کی قیمت میں سے صدقہ کرنا واجب ہوگا۔

نفس کلام کے سبب ترک حقیقی معنی کا بیان

والثانی قد تترك الحقيقة بدلالة في نفس الكلام مثاله إذا قال كل مملوك لي فهو حر لم يعتق مكاتبوه ولا من أعتق بعضه إلا إذا نوى دخولهم لأن لفظ المملوك مطلق يتناول المملوك من كلوجه والمكاتب ليس بمملوك ومن كل

وجه ولهذا لم يجز تصرفه فيه ولا يحل له وطء المكاتبة ولو تزوج المكاتب بنت مولاه ثم مات المولى ورثته البنت لم يفسد النكاح وإذا لم يكن مملوكا من كل وجه لا يدخل تحت لفظ المملوك المطلق وهذا بخلاف المدبر وأم الولد فإن الملك فيهما كامل ولذا حل وطء المدبرة وأم الولد وإنما النقصان في الرق من حيث أنه يزول بالموت لا محالة

ترجمہ

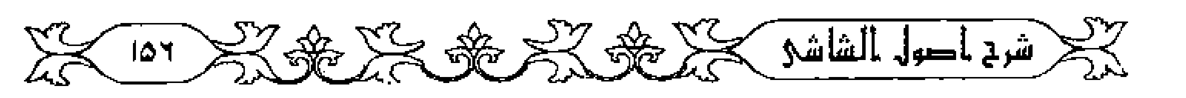
کبھی حقیقت کو نفس کلام کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے اس مثال جب کہا میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کے مکاتب آزاد نہ ہوگا اور نہ وہ غلام جس کا بعض آزاد ہو چکا ہے مگر جب ان کے دخول کی نیت کی ہو کیونکہ مملوک مطلق ہے مملوک من کل وجہ کو شامل ہے اور مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہے اسی وجہ سے مکاتب میں مولی کا متصرف جائز نہیں ہے اور مکاتبہ سے وطی کرنا حلال ہے اور مکاتب نے اپنے مولا کی بیٹی سے نکاح کیا پھر مولی مرگیا اور اس کی بیٹی اس مکاتب کی وارث ہوگی تو نکاح فاسد نہیں ہوگا اور جب مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہے تو لفظ مملوک مطلق کے تحت داخل نہیں ہوگا اور مدبر اور ام ولد کے خلاف ہے کیونکہ ان دونوں ملک کامل ہے اور اسی وجہ مدبر اور ولد کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے اور رہا نقصان تو آزادی میں ہے اس حیثیت سے کہ موت سے بالیقین زائل ہو جائے گی۔

فی نفسہ لفظ کی دلالت کا بیان

اگر لفظ خود اس بات پر دلالت کرے کہ حقیقی معنی کو ترک کر کے بلکہ ایک خاص معنی کو مراد لیا جائے تو وہاں پر حقیقی معنی کو ترک کرتے ہوئے مجازی معنی کو اختیار کیا جاتا ہے اسکی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے حلف اٹھایا "**لا یاکل لحما**" کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا اور اس نے مچھلی کا گوشت کھا لیا تو وہ حانث (قسم توڑنے والا) نہ ہوگا اگر چہ قرآن نے مچھلی کے گوشت کو گوشت کہا ہے لیکن یہاں لفظ فی نفسہ ایسے گوشت پر دلالت کر رہا ہے جس میں مچھلی کے گوشت کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ (الحسامی)

کفارہ یمین یا ظہار میں آزاد کرنے کا بیان

وعلى هذا قلنا إذا أعتق المكاتب عن كفارة يمينه أو ظهارها جاز ولا يجوز فيهما إعتاق المدبر وأم الولد لأن الواجب هو التحرير وهو إثبات الحرية بإزالة الرق فإذا كان الرق في المكاتب كاملا كان تحريره تحريرا من جميع الوجوه وفي المدبر وأم الولد لما كان الرق ناقصا لا يكونالتحرير تحريرا من كل



الوجوه

ترجمہ

اوراسی بناء پرہم نے کہاجب مولی نے مکاتب کوکفارہ یمین یا کفارہ ظہار میں آزاد کیا تو جائز ہےان دونوں میں مدبراورام ولد کوآزاد کرنا جائزنہیں ہے کیونکہ کفارہ میں تحریرواجب ہےاورتحریر رقیت کوزائل کرکے حریت کوثابت کرنے کا نام ہےپس جب مکاتب میں رقیت کامل ہےتو اس کوآزادکرنا تمام وجوہ سے تحریم ہوگا اور مدبراورام ولد میں رقیت چونکہ ناقص ہےاس لئے ان کو آزادکرناتمام وجوہ سےتحریم نہ ہوگا۔

سیاق کلام کے سبب ترک حقیقت کابیان

والثالث قد تترك الحقيقة بدلالة سياق الكلام قال في (السير الكبير)إذا قال المسلم للحربي إنزل فنزل كان آمنابحث ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم ولو قال إنزل إن كنت رجلا فنزل لا يكون آمنا ولو قال الحربي الأمان الأمان فقال المسلم الأمانَ الأمان كان أمنا ولو قال الأمان ستعلم ما تلقى غدا أو لا تعجل حتى ترى فنزل لا يكون آمنا

ترجمہ

اورتیسراموقع کبھی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کوچھوڑدیا جاتا ہےامام محمدعلیہ الرحمہ نے سیرکبیر میں کہاکہ جب مسلمان حربی سے کہااترتووہ امن والا ہوگااوراگرکہااگرتو مرد ہےتواترپس وہ اتراتوامن والانہیں ہوگااوراگرحربی نے کہاامان امان پس مسلمان نے کہاامان امان تووہ امن والا ہوگااوراگرمسلمان نے کہاامان عنقریب تم جان لوگےتم کل کس چیز سےملوگےاورتو جلدی مت کریہاں تک کہ تودیکھ لےپس ہواتراتوہوامن والانہیں ہوگا۔

سیاق نظم کی دلالت کابیان

جب کسی کلام کاسیاق وسباق اس بات پردلالت کرے کہ یہاں معنی حقیقی کوترک کیا جائے اورمجازی معنی مرادلیاجائے تب بھی حقیقی معنی متروک ہوجاتا ہےاسکی مثال یہ ہے۔

من شاء فليومن ومن شاء فيلكفر(القرآن)

جوچاہےایمان لائےاورجوچاہےکفرکواختیارکرے۔

اس آیت مبارکہ سے یہ مفہوم واضح ہورہا ہےکہ کلام میں مکلّف کواختیاردیاگیا ہےکہ اگروہ ایمان لاناچاہتا ہےتولائےاوراگر



وہ کافررہناچاہتا ہےتوکافررہے۔حالانکہ یہاں پرکلام کےحقیقی معنی مرادنہیں ہے بلکہ قرینہ کی وجہ سےمجازی معنی مرادلیاجائےگااور وہ قرینہ یہ ہے۔" انااعتدنالظالمین نارا"۔

ترجمہ:بےشک ہم نےظالموں کےآگ کوتیارکیا ہے۔ یہ قرینہ اس بات کی وضاحت کررہا ہےکہ کفرکرناظلم ہےاورجوکفرکرےگا وہ ظالم ہوگااورظالموں کیلئےاللہ تعالیٰ نےآگ کاعذاب تیارکیا ہےلہٰذااگرکسی نےکفراختیارکرنا ہےتواسےآگ کیلئےتیاررہنا چاہیے۔

سیاق کلام کی دلالت کی بعض امثلہ کابیان

ولو قا اشتر لي جارية لتخدمني فاشترى العمياء أو الشلاء لا يجوز ولو قال اشتر لي جارية حتى أطأها فاشترى أخته من الرضاع لا يكون عن الموكل وعلى هذا قلنا في قوله عليه السلام (إذا وقع الذباب في طعام أحدكم فامقلوه ثم انقلوه فإن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى دواء وإنه ليقدم الداء على الدواء)دل سياق الكلام على أن المقل لدفع الأذى عنا لا لأمر تعبدى حقاً للشرع فلا يكون للإيجاب،

ترجمہ

اوراگرکہاتومیرےلئےباندی خریدتاکہ میری خدمت کرےپس وکیل نےنابینایااپاہج باندی خریدی تویہ شراء جائزنہ ہوگی اور اگرکہاکہ تومیرےلئےباندی خریدتاکہ میں اس سےوطی کروں پس وکیل نےاس کی رضاعی بہن خریدی تویہ شراءموکل کی طرف سے نہیں ہوگااوراسی بناء پرہم نےرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کےقول کےبارےکہاجب مکھی تم میں سےکسی کےکھانےمیں گرجائےتو اس کوڈبودوپھراس کونکالواس لئےاس کےدوپروں میں سےایک میں بیماری ہے اوردوسرےمیں دواہےاوروہ بیماری کےپرکودوا کےپر پرمقدم رکھتی ہےسیاق کلام نےاس بات پردلالت کی کہ ڈبوناہم سےتکلیف کودورکرنےکےلئےہےعبادت شرعیہ کے لئےحکم نہیں ہےلہٰذایہ امروجوب ثابت کرنےکےلئےنہیں ہے۔

مصارف صدقات میں جملہ اصناف کےعدم لزوم کابیان

وقوله تعالىٰ (إنما الصدقات للفقراء)عقيب قوله تعالىٰ (ومنهم من يلمزك في الصدقات)يدل على أن ذكر الأصناف لقطع طمعهم من الصدقات ببيان المصارف لها فلا يتوقف الخروج عن العهدة على الأداء إلى الكل ،

ترجمہ

اور باری تعالیٰ کا قول انما الصدقات باری تعالیٰ کا قول ومنهم من يلمزك في الصدقات کے بعد اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مصرف صدقات کے منافقین کی طمع کو ختم کرنے لئے ہے لہٰذا ادائے صدقہ کی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہونا تمام اقسام کو ادا کرنے پر موقوف نہ ہوگا۔

دلالت من جانب متکلم کے سبب ترک حقیقت کا بیان

والرابع قد تترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم مثاله قوله تعالىٰ (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) وذلك لأن الله تعالىٰ حكيم والكفر قبيح والحكيم لا يأمر به فيترك دلالة اللفظ على الأمر بحكمة الأمر،

ترجمہ

اور چوتھا موقع کبھی حقیقت کو ایسی دلالت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے جو متکلم کی طرف سے ہو اس کی مثال باری تعالیٰ کا قول ہے جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور کفر قبیح ہے اور حکیم قبیح کا حکم نہیں کرتا ہے پس حکمت امر کی وجہ سے امر پر لفظ کی دلالت کو ترک کر دیا جائے گا۔

معنی راجع الی المتکلم کی دلالت کا بیان

کلام کا وہ محل جہاں متکلم کا حال اور اس کا خود کسی معنی کی طرف رجوع کرنا اس بات پر دلالت کرے کہ خود متکلم ہی یہاں حقیقی معنی مراد نہیں لے رہا۔ تو ایسی صورت میں حقیقی معنی کو ترک کر دیا جائے گا۔ اسکی مثال یمین فور ہے کہ کسی شخص نے حالت غصہ میں قسم کھائی کہ اگر اسکی بیوی گھر سے باہر نکلی تو اسے طلاق۔ اس کے اس کلام پر اسکی بیوی گھر سے باہر جانے سے باز رہی لیکن جیسے ہی اس کا غصہ ٹھنڈا ہوا تو وہ گھر سے باہر چلی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

حالت عرف کی دلالت کا بیان

وعلى هذا قلنا إذا وكل بشراء اللحم فإن كان مسافرا نزل على الطريق فهو على المطبوخ أو على المشوی وإن كان صاحب منزل فهو على النيء،

ترجمہ

اور اسی بناء پر ہم نے کہا جب کسی نے گوشت خریدنے کا وکیل بنایا پس اگر وہ ایسا مسافر ہے جو راستہ پر اترا ہوا ہے تو یہ توکیل پکے ہوئے یا بھنے ہوئے پر محمول ہوگی اور اگر موکل صاحب خانہ ہے تو کچے گوشت پر محمول ہوگی۔

یمین فور سے مثال کا بیان

ومن هذا النوع يمين الفور مثاله إذا قال تعال تغد معي فقال والله لا أتغدى ينصرف ذلك إلى الغداء المدعو إليه حتى لو تغدى بعد ذلك في منزله معه أو مع غيره في ذلك اليوم لايحنث وكذا إذا قامت المرأة تريد الخروج فقال الزوج إن خرجت فأنت كذا كان الحكم مقصورا على الحال حتى لو خرجت بعد ذلك لا يحنث

ترجمہ

اور اسی قبیلہ سے یمین فور ہے اس کی مثال کہا آؤ میرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤ پس اگر کہا کہ میں صبح کا کھانا نہ کھاؤں گا تو یہ قسم فتیح کے اس کھانے کی طرف راجح ہوگی جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے حتی کہ اگر اس نے اس کے بعد اسی کے گھر میں اس کے ساتھ صبح کا کھانا کھایا یا اس دن میں اس کے علاوہ کے ساتھ تو حانث نہ ہوگا اور اسی طرح اگر عورت نکلنے کے ارادہ سے کھڑی ہوئی پس شوہر نے کہا اگر تو نکلی تو تو ایسی ہے یہ حکم اسی حالت پر منحصر ہوگا حتی کہ اگر اس کے بعد نکلی تو حانث نہ ہوگی۔

محل کلام کی دلالت کے سبب ترک حقیقت کا بیان

والخامس وقد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بأن كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ ومثاله انعقاد نكاح الحرة بلفظ البيع والهبة والتمليك والصدقة وقوله لعبده وهو معروف النسب من غيره هذا إبني وكذا إذا قال لعبده وهو أكبر سنا من المولى هذا إبني كان مجازا عن العتق عند أبي حنيفة رضي الله عنه خلافا لهما بناء على ما ذكرنا أن المجاز خلف عن الحقيقة في حق اللفظ عنده وفي حق الحكم عندهما

ترجمہ

اور پانچواں موقعہ حقیقت کو کبھی محل کلام کی دلالت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے اس طور پر کہ محل ایسا ہو جو لفظ کی حقیقت کو قبول نہ کرے اور اس کی مثال لفظ بیع ہبہ تملیک اور صدقہ سے آزاد عورت کے ساتھ نکاح کا منعقد ہونا ہے اور اس کا قول اپنے غلام سے ھذا ابنی کہا حالانکہ وہ غلام مولی سے عمر میں بڑا ہے تو یہ کلام امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک آزادی سے مجاز ہوگا صاحبین کا

اختلاف ہے اور یہ اختلاف اس پر مبنی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز لفظ کے حق میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم کے حق میں ہے۔

محل کلام کی دلالت کا بیان

جب محل کلام کی دلالت اس بات کا تقاضہ کرے کہ یہاں اس لفظ کا حقیقی معنی مراد نہ لیا جائے بلکہ اس کا مجازی معنی مراد لیا جائے گا اسکی مثال یہ ہے کہ جیسے حدیث میں آیا ہے "**انما الاعمال بالنیات**" بے شک اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے حالانکہ بے شمار ایسے اعمال ہیں جن کا وجود نیت کے بغیر نہ صرف ممکن بلکہ ایسا واقعتا ہے لہٰذا یہاں محل کلام اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اعمال کا دارومدار نہیں بلکہ ان کے ثواب کا دارومدار نیت پر ہوتا ہے۔

الفصل التاسع فصل فی متعلقات النصوص

﴿ یہ فصل متعلقات نصوص کے بیان میں ہے ﴾

متعلقات نصوص سے مراد کیا ہے

نصوص کی اپنے معانی پر دلالت مندرجہ ذیل طریقوں سے ہوتی ہے۔ عبارت النص۔ اشارۃ النص۔ دلالۃ النص۔ اقتضاء النص۔ انہیں متعلقات نصوص کہتے ہیں۔

متعلقات نصوص کا بیان

نعني بها عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضاءه فأما عبارة النص فهو ما سيق الكلام لأجله وأريد به قصدا وأما إشارة النص فهي ما ثبت بنظم النص من غير زيادة وهو غير ظاهر من كل وجه ولا سيق الكلام لأجله ،

ترجمہ

یہ فصل نصوص کے متعلقات کے بیان میں ہے ہم متعلقات سے عبارت النص اشارۃ النص دلالت النص اقتضاء النص مراد لیتے ہیں بہر حال عبارت النص وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور اس کلام سے اسکا قصداً ارادہ کیا گیا ہو اور بہر حال اشارۃ النص وہ ہے جو نص کے الفاظ سے ثابت ہو بغیر زیادت کے اور وہ پورے طور ظاہر نہ ہو اور نہ اسکی وجہ کلام لایا گیا ہو۔

بیان نص کا بیان

مثاله في قوله تعالىٰ (للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم)الآية فإنه سيق لبيان استحقاق الغنيمة فصار نصا في ذلك وقد ثبت فقرهم بنظم النص فكان إشارة إلى أن استيلاء الكافر على مال المسلم سبب لثبوت الملك للكافر إذ لو كانت الأموال باقية على ملكهم لا يثبت فقرهم ،

ترجمہ

اس کی مثال باری تعالی کے قول للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم میں ہے کیونکہ یہ قول مستحقین غنیمت کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے پس یہ قول اس سلسلہ میں نص ہوگا اور ان کا فقر نظم نص سے ثابت ہوگیا پس نص اس طرف مشیر ہوگی کہ مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ کافر کے لئے ثبوت ملک کا سبب ہے اس لئے کہ اگر مسلمان کے اموال ان کی ملک پر باقی رہتے تو ان کا فقر ثابت نہ ہوتا۔

عبارۃ نص کی تعریف

کسی حکم کو ثابت کرنے کے لئے جو کلام چلایا جائے اسے عبارۃ النص کہتے ہیں۔ مثال اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا (لِلْفُقَرَآءِ الْمُهٰجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ) ان فقراء ہجرت کرنے والوں کیلئے جو اپنے گھروں اور مالوں سے نکالے گئے۔ (الحشر) یہ کلام اس بات (حکم) کو ثابت کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ جو مہاجر فقیر ہیں مال غنیمت میں انکا بھی حق ہے لہٰذا مال غنیمت کے مستحق افراد کے بیان میں یہ عبارۃ النص ہے۔

عبارۃ النص کا حکم

یہ قطعیت کا فائدہ دیتی ہے جبکہ عوارض سے خالی ہو اور تعارض کے وقت اسے اشارۃ النص پر ترجیح حاصل ہوگی۔ کتاب اللہ سے اخذ معانی کے طریقے قرآن مجید سے احکام درج ذیل چار طریقوں سے مستنبط ہوتے ہیں اور وہ یہ ہیں۔

(۱) عبارۃ النص (۲) اشارۃ النص (۳) دلالۃ النص (۴) اقتضاء النص۔

عبارۃ النص

عبارۃ النص سے استدلال کرتے وقت احکام صرف صیغہ لفظ سے ہی معلوم ہو جاتے ہیں؛ کیونکہ اس حکم کے واسطے ہی نص کو نازل کیا گیا تھا؛ نیز اس کا مفہوم غور وفکر کے بغیر اول وہلہ ہی میں سمجھ میں آ جاتا ہے، مثلاً قرآن نے کہا وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا (البقرة) اس نص سے خرید وفروخت کی حلت اور سود کی حرمت کسی غور وفکر کے بغیر سمجھ میں آ جاتی ہے اور اس نص کا مقصود بھی

یہی ہے؛ اسی کو عبارۃ النص کہتے ہیں۔

دلالۃ النص

جو حکم نص کے الفاظ سے ثابت تو نہ ہو لیکن نص کو سنتے ہی ذہن اس حکم کی طرف منتقل ہو جاتا ہو، وہ دلالۃ النص ہے، جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا (الاسراء) اس آیت کے الفاظ سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ والدین کی کسی بات پر اف کہنا حرام ہے؛ لیکن دلالۃ النص کے طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ جب اف کہنا حرام ہے تو سب وشتم کرنا یا جسمانی اذیت دینا بدرجہ اولی حرام ہوگا؛ کیونکہ یہ تکلیف اف کہنے سے بھی بڑھ کر ہے۔

اشارۃ نص

نص جس بات کو بتانے کے لیے وارد نہ ہوئی ہو؛ لیکن نص کے اصل الفاظ ہی سے جو بات سمجھ میں آجائے وہ اشارۃ النص ہے، مثلاً ارشاد خداوندی ہے وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (البقرۃ) اس آیت کا ظاہری مفہوم (عبارۃ) تو یہ ہے کہ ماں کے نفقہ کی ذمہ داری باپ پر ہے؛ لیکن اس میں لفظ ہے الْمَوْلُوْدِ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اولاد باپ ہی کی طرف منسوب ہوگی، ماں کی طرف نہیں؛ کیونکہ اس لفظ کے ذریعہ ولد کی نسبت باپ کی طرف کی گئی ہے یہی اشارۃ النص ہے۔

اقتضاء النص

نص اور شارع کے کلام کے صحیح ہونے کے لیے بعض اوقات کسی لفظ کو محذوف ماننا ضروری ہو جاتا ہے، اس کو مقتضی کہتے ہیں اور اس سے ثابت ہونے والے حکم کو اقتضاء النص کہتے ہیں مثلاً آیت قرآنی ہے حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ (المائدۃ) اس میں حرمت کی نسبت میتہ اور دم کی طرف کی گئی ہے؛ حالانکہ یہ درست نہیں؛ کیونکہ حرمت کا تعلق منھی عنہ (جس چیز سے منع کیا گیا ہے) اس کی ذات سے نہیں ہوتا؛ بلکہ مکلف کے فعل سے ہوتا ہے؛ پس آیت کا مفہوم اس وقت تک صحیح نہیں ہوسکتا جب تک کہ مکلف سے متعلق کوئی فعل محذوف نہ مانا جائے اور ظاہر ہے کہ وہ فعل اکل ہی ہوسکتا ہے؛ لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ مردار کا کھانا اور خون کا پینا حرام ہے اور یہاں پر یہی شارع کی مراد ہے۔ (مجلہ فقہ اسلامی)

عبارۃ نص اور اشارۃ نص میں راجح ومرجوع ہونے کا بیان

امام احمد رضا بریلوی علیہ الرحمہ مسئلہ اذان جمعہ لکھنے کے بعد لکھتے ہیں کہ تمام بحث ومباحثہ کے بعد اذان علی المنبر اسے اگر کوئی حکم ثابت ہو تو بطور اشارۃ النص ثبوت ہوگا اور فقہاء کے قول لا یوذن فی المسجد و یکرہ الا ذان فی المسجد عبارۃ النص ہے اور تمام علمائے اصول کا اجماع ہے کہ عبارۃ النص راجح اور اشارۃ النص مرجوح ہے اور درمختار میں ہے کہ قول مرجوح پر فتوی دینا جہالت اور خرق اجماع ہے۔

(فتاوی رضویہ، ج ۲۸، ص ۲۲۷، رضا فاؤنڈیشن لاہور)



استیلاء وکفار سے خریداری کا بیان

ويخرج منه الحكم في مسألة الاستيلاء وحكم ثبوت الملك للتاجر بالشراء منهم وتصرفاته من البيع والهبة والإعتاق وحكم ثبوت الاستغنام وثبوت الملك للغازي وعجز المالك عن انتزاعه من يده وتفريعاته

ترجمہ

اور اس سے تخریج کیا جائے گا استیلاء کا حکم اور کفار سے خرید کرنے کی وجہ سے تاجر کے لئے ثبوت ملک کا حکم اور اس کے تصرفات بیع، ہبہ، اعتاق کا حکم اور غازی کے لئے ملک ثابت ہونے کا حکم اور غازی کے قبضہ سے اس مال کو چھیننے سے مالک کے عاجز ہونے کا حکم اور اس کی تعریفات کی تخریج کی جائے گی۔

استیلاد کے سبب آزادی ثابت ہونے کا بیان

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما بیان فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جس مرد کی باندی سے اس کی اولاد ہو جائے تو وہ باندی اس کے (انتقال) بعد آزاد ہو جائے گی۔ (سنن ابن ماجہ: جلد دوم: حدیث نمبر 673)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما بیان فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس حضرت ابراہیم کی والدہ کا تذکرہ ہوا تو فرمایا: اسے اس کے بچے نے آزاد کرادیا۔ (سنن ابن ماجہ جلد دوم: حدیث نمبر 674)

روزے کی راتوں میں حکم رفث کا بیان

وكذلك قوله تعالىٰ (أحل لكم ليلة الصيام الرفث) إلى قوله تعالىٰ (ثم أتموا الصيام إلى الليل) فالإمساك في أول الصبح يتحقق مع الجنابة لأن من ضرورة حل المباشرة إلى الصبح أن يكون الجزء الأول من النهار مع وجود الجنابة والإمساك في ذلك الجزء صوم أمر العبد بإتمامه فكان هذا إشارة إلى أن الجنابة لا تنافي الصوم ولزم من ذلك أن المضمضة والاستنشاق لا ينافي بقاء الصوم،

ترجمہ

اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول تمہارے لئے رمضان کی راتوں میں جماع کو حلال کیا گیا ہے باری تعالیٰ کے اس قول تک پھر رات تک روزہ کو پورا کرو اس لئے اول صبح میں امساک جنابت کے ساتھ متحقق ہو جاتا ہے کیونکہ صبح تک جماع کے حلال ہونے کے

لئے ضروری ہے کہ دن کے پہلے جز جنابت کے موجود ہونے کے ساتھ موجود ہو اور اس جز میں امساک روزہ ہے بندے کو اس اتمام کا حکم دیا گیا ہے پس یہ اس بات کی طرف اشارہ ہوگا کہ جنابت روزے کے منافی نہیں ہے اور اس سے لازم آئے گا کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بقاء صوم کے منافی نہیں ہے۔

شرح

ابتدائے اسلام میں یہ حکم تھا کہ افطار کے بعد کھانا پینا، جماع کرنا عشاء کی نماز تک جائز تھا اور اگر کوئی اس سے بھی پہلے سو گیا تو اس پر نیند آتے ہی حرام ہوگیا، اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کو قدرے مشقت ہوئی جس یہ رخصت کی آیتیں نازل ہوئیں اور آسانی کے احکام مل گئے رفث سے مراد یہاں جماع ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہ عطا مجاہد سعید بن جبیر طاؤس سالم بن عبداللہ بن عمرو بن دینا حسن قتادہ زہری ضحاک، ابراہیم نخعی، سدی، عطا خراسانی، مقاتل بن حبان رحمہم اللہ بھی یہی فرماتے ہیں۔ لباس سے مراد سکون ہے، ربیع بن انس لحاف کے معنی بیان کرتے ہیں مقصد یہ ہے کہ میاں بیوی کے آپس کے تعلقات اس قسم کے ہیں کہ انہیں ان راتوں میں بھی اجازت دی جاتی ہے پہلے حدیث گزر چکی ہے کہ اس آیت کا شان نزول کیا ہے؟ جس میں بیان ہو چکا ہے کہ جب یہ حکم تھا کہ افطار سے پہلے اگر کوئی سو جائے تو اب رات کو جاگ کر کھا پی نہیں سکتا اب اسے یہ رات اور دوسرا دن گزار کر مغرب سے پہلے کھانا پینا حلال ہوگا حضرت قیس بن صرمہ انصاری رضی اللہ عنہ دن بھر کھیتی باڑی کا کام کر کے شام کو گھر آئے بیوی سے کہا کچھ کھانے کو ہے؟ جواب ملا کچھ نہیں میں جاتی ہوں اور کہیں سے لاتی ہوں وہ تو گئیں اور یہاں ان کی آنکھ لگ گئی جب آ کر دیکھا تو بڑا افسوس ہوا کہ اب یہ رات اور دوسرا دن بھوکے پیٹوں کیسے گزرے گا؟ چنانچہ جب آدھا دن ہوا تو حضرت قیس بھوک کے مارے بیہوش ہو گئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس ذکر ہوا اس پر یہ آیت اتری اور مسلمان بہت خوش ہوئے۔ روایت میں یہ بھی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم رمضان بھر عورتوں کے پاس نہیں جاتے تھے لیکن بعض لوگوں سے کچھ ایسے قصور بھی ہو جایا کرتے تھے جس پر یہ آیت مبارکہ نازل ہوئی ایک اور روایت میں ہے کہ یہ قصور کئی ایک حضرات سے ہو گیا تھا جن میں حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ بھی تھے جنہوں نے عشاء کی نماز کے بعد اپنی اہلیہ سے مباشرت کی تھی پھر دربار نبوت میں شکایتیں ہوئی اور یہ رحمت کی آیتیں اتریں ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آ کر یہ واقعہ سنایا تو آپ نے فرمایا عمر تم سے تو ایسی امید نہ تھی اسی وقت یہ آیت اتری ایک روایت میں ہے کہ حضرت قیس نے عشاء کی نماز کے بعد نیند سے ہوشیار ہو کر کھا پی لیا تھا اور صبح حاضر ہو کر سرکار محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنا قصور بیان کیا تھا ایک اور روایت میں یہ بھی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب مباشرت کا ارادہ کیا تو بیوی صاحبہ نے فرمایا کہ مجھے نیند آ گئی تھی لیکن انہوں نے اسے بہانہ سمجھا، اس رات آپ دیر تک مجلس نبوی میں بیٹھے رہے تھے اور بہت رات گئے گھر پہنچے تھے۔

ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ سے بھی ایسا ہی قصور ہو گیا تھا ما کتب اللہ سے مراد اولاد ہے، بعض نے کہا جماع مراد ہے بعض کہتے ہیں لیلۃ القدر مراد ہے قتادہ کہتے ہیں مراد یہ رخصت ہے تطبیق ان سب اقوال میں اس طرح

ہوسکتی ہے کہ عموم کے طور پر سبھی مراد ہیں۔ جماع کی رخصت کے بعد کھانے پینے کی اجازت مل رہی ہے کہ صبح صادق تک اس کی بھی اجازت ہے۔ (تفسیر ابن ابی حاتم رازی، سورہ بقرہ، بیروت)

چکھنے سے روزہ فاسد نہ ہونے کا بیان

ویتفرع منه أن من ذاق شيئا بفمه لم يفسد صومه فإنه لو كان الماء مالحا يجد طعمه عند المضمضة لا يفسد به الصومبحث كون حكم دلالة النص عموم الحكم المنصوص عليه وعلم منه حكم الاحتلام والاحتجام والادهان لأن الكتاب لما سمى الإمساك اللازم بواسطة الانتهاء عن الأشياء الثلاثة المذكورة فى أول الصبح صوما علم أن ركن الصوم يتم بالانتهاء عن الأشياء الثلاثة

ترجمہ

اور اس سے یہ بات متفرع ہوتی ہے کہ جس شخص نے اپنے منہ سے کسی چیز کو چکھ لیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا اس لئے کہ اگر پانی ایسا نمکین ہو جس کا ذائقہ کلی کرتے وقت محسوس کرتا ہے تو اس روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اس احتلام، پچھنا اور تیل لگانے کا حکم معلوم ہو گیا کیونکہ قرآن نے جب اس امساک کا نام روزہ رکھا ہے جو اول صبح میں مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کے واسطے سے لازم آیا ہے تو معلوم ہو گیا رکن صوم تین چیزوں کے رکنے سے پورا ہو جاتا ہے۔

چکھنے کا فقہی مفہوم:

چکھنے سے مراد یہ ہے کہ زبان پر رکھ کر ذائقہ پہچان لیں اور اسے تھوک دیں تا کہ ذائقہ حلق میں نہ جانے پائے چکھنے کے وہ معنی نہیں جو آج کل عام محاورہ میں بولے اور سمجھے جاتے ہیں یعنی کسی چیز کا ذائقہ چکھنے کے لئے اس میں سے تھوڑا سا کھا لینا اور یہ سمجھنا کہ اس میں کراہت نہیں حالانکہ اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا بلکہ کفارہ کی شرائط پائی جائیں تو کفارہ بھی لازم ہوگا۔

چکھنے سے روزے کی کراہت میں فقہی بیان

امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ میں کھانا چکھنے سے اجتناب پسند کرتا ہوں، لیکن اگر چکھ لیا جائے تو کوئی نقصان نہیں اور اس میں کوئی حرج والی بات نہیں ہے۔ (المغنی لابن قدامہ (4 / 359)

علامہ علاؤالدین حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں۔ روزے دار کو بلا عذر کسی چیز کا چکھنا یا چبانا مکروہ ہے۔ چکھنے کیلئے عذر یہ ہے کہ مثلا عورت کا شوہر بدمزاج ہے۔ ہانڈی میں نمک کم وبیش ہوگا تو وہ اس کی ناراضگی کا باعث ہوگا تو چکھنے میں حرج نہیں۔ چبانے کیلئے عذر ہے کہ اتنا چھوٹا بچہ کہ روٹی نہیں کھا سکتا اور کوئی نرم غذا نہیں جو اسے کھلائی جائے، نہ حیض ونفاس والی عورت ہے اور نہ کوئی اور بے

روزہ دار ایسا ہے جو اسے چبا کر دے دے تو بچہ کے کھلانے کیلئے روٹی وغیرہ چبانا مکروہ نہیں۔ (درمختار)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے ایک کپڑا تر کر کے اپنے جسم پر ڈالا حالانکہ وہ روزے سے تھے، اور شعبی روزے سے تھے لیکن حمام میں (غسل کے لئے) گئے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہانڈی یا کسی چیز کا مزہ معلوم کرنے میں (زبان پر رکھ کر) کوئی حرج نہیں۔ حسن بصری (رحمۃ اللہ علیہ) نے کہا کہ روزہ دار کے لئے کلی کرنے اور ٹھنڈ حاصل کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔

رات تک روزوں کو پورا کرنے کا بیان

وعلی هذا یخرج الحکم فی مسألة التبییت فإن قصد الإتیان بالمأمور به إنما یلزمه عند توجه الأمر والأمر إنما یتوجه بعد الجزء الأول لقوله تعالیٰ (ثم أتموا الصیام إلی اللیل)

ترجمہ

اور اس نص کے موجب پر رات میں نیت کرنے کے مسئلہ میں حکم کی تخریج کی جائے گی کیوں کہ مامور بہ کو ادا کرنے کا ارادہ امر متوجہ ہونے کے وقت لازم آتا ہے اور امر جزء اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ پس تم رات تک روزوں کو پورا کرو۔

شرح

صحیح بخاری شریف میں ہے حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں جب من الفجر کا لفظ نہیں اترا تھا تو چند لوگوں نے اپنے پاؤں میں سفید اور سیاہ دھاگے باندھ لئے اور جب تک ان کی سفیدی اور سیاہی میں تمیز نہ ہوئی کھاتے پیتے رہے اس کے بعد یہ لفظ اترا اور معلوم ہو گیا کہ اس سے مراد رات سے دن ہے۔

مسند احمد میں ہے حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے دو دھاگے (سیاہ اور سفید) اپنے تکئے تلے رکھ لئے اور جب تک ان کے رنگ میں تمیز نہ ہوئی تب تک کھاتا پیتا رہا صبح کو حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا تیرا تکیہ بڑا لمبا چوڑا نکلا اس سے مراد تو صبح کی سفیدی کا رات کی سیاہی سے ظاہر ہونا ہے۔ یہ حدیث بخاری ومسلم میں بھی ہے، مطلب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے امر قول کا یہ ہے کہ آیت میں تو دھاگوں سے مراد دن کی سفیدی اور رات کی تاریکی ہے اگر تیرے تکیہ تلے یہ دونوں آ جاتی ہوں تو گویا اس کی لمبائی مشرق ومغرب تک کی ہے۔

صحیح بخاری میں یہ تفسیر بھی روایتاً موجود ہے، بعض روایتوں میں یہ لفظ بھی ہے کہ پھر تو تو بڑی لمبی چوڑی گردن والا ہے، بعض لوگوں نے اس کے معنی بیان کئے ہیں کہ کند ذہن ہے لیکن یہ معنی غلط ہیں، بلکہ مطلب دونوں جملوں کا ایک ہی ہے کیونکہ جب تکیہ اتنا



بڑا ہے تو گردن بھی اتنی بڑی ہی ہوگی۔

بخاری شریف میں حضرت عدی کا اسی طرح کا سوال اور آپ کا اسی طرح کا جواب تفصیل وار بھی ہے، آیت کے ان الفاظ سے سحری کھانے کا مستحب ہونا بھی ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ اللہ کی رخصتوں پر عمل کرنا اسے پسند ہے، حضور علیہ السلام کا فرمان ہے کہ سحری کھایا کرو اس میں برکت ہے (بخاری ومسلم)

ہمارے اور اہل کتاب کے روزوں میں سحری کھانے ہی کا فرق ہے (مسلم) سحری کا کھانا برکت ہے اسے نہ چھوڑو اگر کچھ نہ ملے تو پانی کا گھونٹ ہی سہی اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے سحری کھانے والوں پر رحمت بھیجتے ہیں (مسند احمد)

اسی طرح کی اور بھی بہت سے حدیثیں ہیں سحری کو دیر کر کے کھانا چاہئے ایسے وقت کہ فراغت کے کچھ ہی دیر بعد صبح صادق ہو جائے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم سحری کھاتے ہی نماز کے لئے کھڑے ہو جایا کرتے تھے اذان اور سحری کے درمیان اتنا ہی فرق ہوتا تھا کہ پچاس آیتیں پڑھ لی جائیں (بخاری ومسلم)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں جب تک میری امت افطار میں جلدی کرے اور سحری میں تاخیر کرے تب تک بھلائی میں رہے گی۔ (مسند احمد)

یہ بھی حدیث سے ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا نام غذائے مبارک رکھا ہے، مسند احمد وغیرہ کی حدیث میں ہے حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی ایسے وقت کہ گویا سورج طلوع ہونے والا ہی تھا لیکن اس میں ایک راوی عاصم بن ابو نجود منفرد ہیں اور مراد اس سے دن کی نزدیکی ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ فاذا بلغن اجلھن الخ یعنی جب وہ عورتیں اپنے وقتوں کو پہنچ جائیں مراد یہ ہے کہ جب عدت کا زمانہ ختم ہو جانے کے قریب ہو یہی مراد یہاں اس حدیث سے بھی ہے کہ انہوں نے سحری کھائی اور صبح صادق ہو جانے کا یقین نہ تھا بلکہ ایسا وقت تھا کہ کوئی کہتا تھا ہو گئی کوئی کہتا تھا نہیں ہوئی کہ اکثر اصحاب رسول اللہ کا دیر سے سحری کھانا اور آخری وقت تک کھاتے رہنا ثابت ہے جیسے حضرت ابو بکر، حضرت عمر، حضرت علی، ابن مسعود، حضرت حذیفہ، حضرت ابو ہریرہ حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباس، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اجمعین اور تابعین کی بھی ایک بہت بڑی جماعت سے صبح صادق طلوع ہونے کے بالکل قریب تک ہی سحری کھانا مروی ہے، جیسے محمد بن علی بن حسین، ابو مجلز، ابراہیم نخعی، ابو الضحیٰ، ابو وائل وغیرہ، شاگردان ابن مسعود، عطا، حسن، حاکم بن عیینہ، مجاہد، عروہ بن زبیر، ابو الشعثاء، جابر بن زیاد، اعمش اور جابر بن رشد کا اللہ تعالیٰ ان سب پر اپنی رحمتیں نازل فرمائے۔

امام ابن جریر نے اپنی تفسیر میں بعض لوگوں سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ سورج کے طلوع ہونے تک کھانا پینا جائز ہے جیسے غروب ہوتے ہی افطار کرنا، لیکن یہ قول کوئی اہل علم قبول نہیں کر سکتا کیونکہ نص قرآن کے خلاف ہے قرآن میں خیط کا لفظ موجود ہے، بخاری ومسلم کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان سن کر تم سحری سے نہ رک جایا کرو وہ رات باقی ہوتی ہے اذان دے دیا کرتے ہیں تم کھاتے پیتے رہو جب تک حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی اذان نہ

سن لو وہ اذان نہیں کہتے جب تک فجر طلوع نہ ہو جائے۔

مسند احمد میں حدیث ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں کہ وہ فجر نہیں جو آسمان کے کناروں میں لمبی پھیلتی ہے بلکہ وہ جو سرخی والی اور کنارے کنارے ظاہر ہونے والی ہوتی ہے ترمذی میں بھی یہ روایت ہے اس میں ہے کہ اس پہلی فجر کو جو طلوع ہو کر اوپر کو چڑھتی ہے دیکھ کر کھانے پینے سے نہ رکو بلکہ کھاتے پیتے رہو یہاں تک کہ سرخ دھاری پیش ہو جائے، ایک اور حدیث میں صبح کاذب اور اذان بلال کو ایک ساتھ بھی بیان فرمایا ہے ایک اور روایت میں صبح کاذب کو صبح کی سفیدی کے ستون کی مانند بتایا ہے، دوسری روایت میں اس پہلی اذان کو جس کے موذن حضرت بلال رضی اللہ عنہ تھے یہ وجہ بیان کی ہے کہ وہ سوتوں کو جگانے اور نماز تہجد پڑھنے والوں اور قضا لوٹانے کے لئے ہوتی، فجر اس طرح نہیں ہے جب تک اس طرح نہ ہو (یعنی آسمان میں اونچی چڑھنے والی نہیں بلکہ کناروں میں دھاری کی طرح ظاہر ہونے والی۔ ایک مرسل حدیث میں ہے کہ فجر دو ہیں ایک تو بھیڑیے کی دم کی طرح ہے اس سے روزے دار پر کوئی چیز حرام نہیں ہوتی ہاں وہ فجر جو کناروں میں ظاہر ہو وہ صبح کی نماز اور روزے دار کا کھانا موقوف کرنے کا وقت ہے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں جو سفیدی آسمان کے نیچے سے اوپر کو چڑھتی ہے اسے نماز کی حلت اور روزے کی حرمت سے کوئی سروکار نہیں لیکن فجر جو پہاڑوں کی چوٹیوں پر چمکنے لگتی ہے وہ کھانا پینا حرام کرتی ہے۔

حضرت عطا سے مروی ہے کہ آسمان میں لمبی لمبی چڑھنے والی روشنی نہ تو روزہ رکھنے والے پر کھانا پینا حرام کرتی ہے نہ اس سے نماز کا وقت آیا ہوا معلوم ہو سکتا ہے نہ حج فوت ہوتا ہے لیکن جو صبح پہاڑوں کی چوٹیوں پر پھیل جاتی ہے یہ وہ صبح ہے جو روزہ دار کے لئے سب چیزیں حرام کر دیتی ہے اور نمازی کو نماز حلال کر دیتی ہے اور حج فوت ہو جاتا ہے ان دونوں روایتوں کی سند صحیح ہے اور بہت سے سلف سے منقول ہے۔ اللہ تعالیٰ ان پر اپنی رحمتیں نازل فرمائے۔ (جامع البیان، سورہ بقرہ، بیروت)

دلالت نص کا بیان

وأما دلالة النص فهي ما علم علة للحكم المنصوص عليه لغة لا اجتهادا ولا استنباطا مثاله في قوله تعالىٰ (فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما) فالعالم بأوضاع اللغة يفهم بأول السماع أن تحريم التأفيف لدفع الأذى عنهما وحكم هذا النوع عموم الحكم المنصوص عليه لعموم علته ولهٰذا المعنى قلنا بتحريم الضرب والشتم والاستخدام عن الأب بسبب الإجارة والحبس بسبب الدين والقتل قصاصا،

ترجمہ

اور جبکہ دلالۃ النص سو وہ ایسا معنی ہے جس کا حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہو تا لغۃً معلوم ہو گیا ہو نہ کہ اجتہاد و استنباط کے طور پر اس کی مثال باری تعالیٰ کا قول **ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما** میں ہے پس لغت عرب کی لغتوں کو جاننے والا سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ والدین سے تکلیف دور کرنے کے لئے اف کہنا حرام ہے اور اس نوع کا حکم علت کے عام ہونے کی وجہ سے حکم منصوص علیہ کا عام ہونا ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ والدین کو مارنا اور گالی دینا اجیر بنا کر خدمت لینا قرض کی وجہ سے قید کر کے رکھنا اور قصاص میں قتل حرام ہے۔

دلالۃ النص کی تعریف

ایسا معنی جو لغوی طور پر حکم منصوص علیہ کی علت سمجھا جائے۔ دلالۃ النص کی مثال اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا (فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا،

پس ان سے اف تک نہ کہنا اور انہیں نہ جھڑکنا۔ (الاسراء) لغت کا جاننے والا اس آیت کو سنتے ہیں یہ بات جان لے گا کہ والدین کو تکلیف پہنچانا حرام ہے۔

ان کے بڑھاپے کے زمانے میں ان کا پورا ادب کرنا، کوئی بری بات زبان سے نہ نکلنا یہاں تک کے ان کے سامنے ہوں بھی نہ کرنا، نہ کوئی ایسا کام کرنا جو انہیں برا معلوم ہو، اپنا ہاتھ ان کی طرف بے ادبی سے نہ بڑھانا، بلکہ ادب عزت اور احترام کے ساتھ ان سے بات چیت کرنا، نرمی اور تہذیب سے گفتگو کرنا، ان کی رضامندی کے کام کرنا، دکھ نہ دینا، ستانا نہیں، ان کے سامنے تواضع، عاجزی، فروتنی اور خاکساری سے رہنا ان کے لئے ان کے بڑھاپے میں ان کے انتقال کے بعد دعائیں کرتے رہنا۔ خصوصا دعا کہ اے اللہ ان پر رحم کر جیسے رحم سے انہوں نے میرے بچپن کے زمانے میں میری پرورش کی۔ ہاں ایمانداروں کو کافروں کے لئے دعا کرنا منع ہو گئی ہے گو وہ باپ ہی کیوں نہ ہوں؟ ماں باپ سے سلوک و احسان کے احکام کی حدیثیں بہت سی ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے منبر پر چڑھتے ہوئے تین دفعہ آمین کہی، جب آپ سے وجہ دریافت کی گئی تو آپ نے فرمایا میرے پاس جبرائیل علیہ السلام آئے اور کہا اے نبی اس شخص کی ناک خاک آلود ہو، جس کے پاس تیرا ذکر ہوا اور اس نے تجھ پر درود بھی نہ پڑھا ہو۔ کہیے آمین چنانچہ میں نے کہا آمین کہی۔ پھر فرمایا اس شخص کی ناک بھی اللہ تعالیٰ خاک آلود کرے جس کی زندگی میں ماہ رمضان آیا اور چلا بھی گیا اور اس کی بخشش نہ ہوئی۔ آمین کہیے چنانچہ میں نے اس پر بھی آمین کہی۔ پھر فرمایا اللہ اسے بھی برباد کرے۔ جس نے اپنے ماں باپ کو یا ان میں سے ایک کو پالیا اور پھر بھی ان کی خدمت کر کے جنت میں نہ پہنچ سکا کہیے آمین میں نے کہا آمین۔

حکم کا دار و مدار اس کی علت کے مطابق ہوتا ہے

يدار الحكم على تلك العلة .(اصول شاشی)

حکم کا دارو مدار اس کی علت کے مطابق ہوتا ہے۔

اس قاعدہ کا ثبوت یہ ہے۔ ترجمہ: تو انہیں اف تک نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا اور ان سے ادب سے بات کرنا۔ (بنی اسرائیل ۲۳)

اس آیت میں والدین کو اف تک کہنے سے منع کر دیا کیونکہ اف اور جھڑکنا یہ دونوں عمل والدین کیلئے باعث تکلیف ہیں لہذا ثابت ہوا کہ اس حکم کی علت تکلیف ہے پس جہاں پر بھی علت پائی جائے گی یعنی ہر وہ عمل جس کی وجہ سے والدین کو تکلیف پہنچے اس عمل کے ساتھ والدین کے ساتھ رویہ اختیار کرنا حرام ہے۔

قاضی امام ابوزید لکھتے ہیں۔ اگر کوئی قوم ایسی ہو جن کے نزدیک لفظ اف کہنا احترام کے معنی میں معروف ہو اور والدین کو اس سے تکلیف نہ پہنچتی ہو بلکہ وہ عرف کی وجہ سے لفظ سے خوش ہوتے ہوں تو اس قوم یا معاشرے کیلئے اف کہنا جائز ہے کیونکہ علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے حکم بھی معدوم ہوگا لہذا اس سے ثابت ہوا کہ حکم کا دارومدار اس کی علت کے مطابق ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ آیت مبارکہ ہے۔

یا ایھا الذین امنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ و ذروا البیع۔ (الجمعہ ۹)

اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز (جمعہ) کی اذان دی جائے تو تم اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ پڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔

اذان جمعہ کے ہوتے ہی خرید و فروخت کو ترک کرنا ضروری ہے اور سعی الی ذکر اللہ واجب ہے یعنی کاروبار ترک کر کے اللہ کی بارگاہ میں حاضر ہونا ضروری ہے لیکن اگر کچھ لوگ نماز جمعہ کی ادائیگی کیلئے کشتی پر سوار ہو کر آ رہے ہوں اور کشتی ہی کے اندر اذان جمعہ کے بعد بائع اور مشتری خرید و فروخت کرتے ہیں تو ایسی خرید و فروخت جائز ہے کیونکہ خرید و فروخت کو منع کرنے والی علت تو سعی الی ذکر اللہ تھی جو کہ کشتی میں خرید و فروخت کرنے کی وجہ سے معدوم نہ ہوئی۔ لہذا کشتی یا کسی ایسی سواری جہاں خرید و فروخت کرنے کی وجہ سے سعی الی ذکر اللہ منتفی نہ ہو تو وہ خرید و فروخت جائز ہے ورنہ خرید و فروخت اذان جمعہ کے بعد حرام ہو جاتی ہے۔

دلالت نص کا بہ منزل نص ہونے کا بیان

ثم دلالة النص بمنزلة النص حتى صح إثبات العقوبة بدلالة النص قال أصحابنا وجبت الكفارة بالوقاع بالنص وبالأكل والشرب بدلالة النصبحث كون المقتضي زيادة على النص وعلى اعتبار هذا المعنى قليل يدار الحكم على تلك العلة قال الإمام القاضي أبو زيد لو أن قوما يعدون التأفيف كرامة لا يحرم عليهم تأفيف الأبوين،



ترجمہ

پھر دلالۃ النص نص کے مرتبہ میں ہے حتی کہ دلالۃ النص کے ذریعہ عقوبت ثابت کرنا ہے ہمارے علماء نے کہا کی وجہ سے کفارہ نص سے ثابت ہوگا کھانے پینے کی وجہ سے دلالۃ النص سے ثابت ہوگا اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حکم اس علت پر دائر کیا جائے گا امام قاضی ابوزید نے کہا اگر لوگ اف کہنے کو احترام شمار کرتے ہیں تو ان پر اپنے والدین کے سامنے اف کہنا حرام نہ ہوگا۔ اشارۃ النص کی تعریف نص سے بغیر کسی زیادتی کے جو معنی و حکم اشارۃ سمجھ میں آ رہا ہو اسے اشارۃ النص کہتے ہیں۔ نیز اسکے لئے کلام نہیں چلایا جاتا۔

نماز جمعہ کیلئے سعی کرنے کا بیان

وكذلك قلنا في قوله تعالىٰ (يا أيها الذين آمنوا إذا نودي) الآية ولو فرضنا بيعا لا يمنع العاقدين عن السعي إلى الجمعة بأن كانا في سفينة تجري إلى الجامع لا يكره البيع

ترجمہ

اور اسی طرح ہم باری تعالی کے قول یا ایھا الذین آمنوا اذا نودی الخ کے بارے میں کہا اور اگر ہم ایسی بیع فرض کر لیں جو عاقدین کو سعی الی الجمعہ سے نہ روکے اس طور پر کہ یہ دونوں ایسی کشتی میں ہوں جو جامع مسجد کی طرف جا رہی ہو تو بیع مکروہ نہ ہوگی۔

جب نماز جمعہ کی اذان ہو جائے علماء کرام رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے کہ اذان کے بعد خرید و فروخت حرام ہے، اس میں اختلاف ہے کہ دینے والا اگر کر دے تو وہ بھی صحیح ہے یا نہیں؟ ظاہر آیت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی صحیح نہ ٹھہرے گا واللہ اعلم، پھر فرماتا ہے بیع کو چھوڑ کر ذکر اللہ اور نماز کی طرف تمہارا آنا ہی تمہارے حق میں دین و دنیا کی بہتری کا باعث ہے اگر تم میں علم ہو۔ ہاں جب نماز سے فراغت ہو جائے تو اس مجمع سے چلے جانا اور اللہ کے فضل کی تلاش میں لگ جانا تمہارے لئے حلال ہے۔

عراک بن مالک رضی اللہ تعالی عنہ جمعہ کی نماز سے فارغ ہو کر لوٹ کر مسجد کے دروازے پر کھڑے ہو جاتے اور یہ دعا پڑھتے (ترجمہ) یعنی اے اللہ میں نے تیری آواز پر حاضری دی اور تیری فرض کردہ نماز ادا کی پھر تیرے حکم کے مطابق اس مجمع سے اٹھ آیا، اب تو مجھے اپنا فضل نصیب فرما تو سب سے بہتر روزی رساں ہے (ابن ابی حاتم)

اس آیت کو پیش نظر رکھ کر بعض سلف صالحین نے فرمایا ہے کہ جو شخص جمعہ کے دن نماز جمعہ کے بعد خرید و فروخت کرے اسے اللہ تعالی ستر حصے زیادہ برکت دے گا۔ پھر فرماتا ہے کہ خرید فروخت کی حالت میں بھی ذکر اللہ کیا کرو دنیا کے نفع میں اس قدر مشغول نہ ہو جاؤ کہ آخروی نفع بھول بیٹھو۔ حدیث شریف میں ہے جو شخص کسی بازار جائے اور وہاں (ترجمہ) پڑھے اللہ تعالی اس کے لئے ایک لاکھ نیکیاں لکھتا ہے اور ایک لاکھ برائیاں معاف فرماتا ہے۔ حضرت مجاہد فرماتے ہیں بندہ کثیر الذکر اسی وقت کہلاتا

ہے جبکہ کھڑے بیٹھے لیٹے ہر وقت اللہ کی یاد کرتا رہے۔

جمعہ کیلئے سعی میں دیگر کاموں کو ترک کرنے کا بیان

خرید و فروخت چھوڑ دو کا مطلب صرف خرید و فروخت ہی چھوڑنا نہیں ہے، بلکہ نماز کے لیے جانے کی فکر اور اہتمام کے سوا ہر دوسری مصروفیت چھوڑ دینا ہے، بیع کا ذکر خاص طور پر صرف اس لیے کیا گیا ہے کہ جمعہ کے روز تجارت خوب چمکتی تھی، آس پاس کی بستیوں کے لوگ سمٹ کر ایک جگہ جمع ہو جاتے تھے، تاجر بھی اپنا مال لے کر وہاں پہنچ جاتے تھے۔ لوگ بھی اپنی ضرورت کی چیزیں خریدنے میں لگ جاتے تھے۔ لیکن ممانعت کا حکم صرف بیع تک محدود نہیں ہے، بلکہ دوسرے تمام مشاغل بھی اس کے تحت آ جاتے ہیں، اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے صاف صاف ان سے منع فرما دیا ہے، اس لیے فقہاء اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ کی اذان کے بعد بیع اور ہر قسم کا کاروبار حرام ہے۔

یہ حکم قطعی طور پر نماز جمعہ کے فرض ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اول تو اذان سنتے ہیں اس کے لیے دوڑنے کی تاکید بجائے خود اس کی دلیل ہے۔ پھر بیع جیسی حلال چیز کا اس کی خاطر حرام ہو جانا یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ فرض ہے۔ مزید برآں ظہر کی فرض نماز کا جمعہ کے روز ساقط ہو جانا اور نماز جمعہ کا اس کی جگہ لے لینا بھی اس کی فرضیت کا صریح ثبوت ہے۔ کیونکہ ایک فرض اسی وقت ساقط ہوتا ہے جبکہ اس کی جگہ لینے والا فرض اس سے زیادہ اہم ہو۔ اسی کی تائید بکثرت احادیث کرتی ہیں، جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کی سخت ترین تاکید کی ہے اور اسے صاف الفاظ میں فرض قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میرا جی چاہتا ہے کہ کسی اور شخص کو اپنی جگہ نماز پڑھانے کے لیے کھڑا کر دوں اور جا کر ان لوگوں کے گھر جلا دوں جو جمعہ کی نماز پڑھنے کے لیے نہیں آتے۔ (مسند احمد، بخاری)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم نے جمعہ کے خطبہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے: لوگوں کو چاہیے کہ جمعہ چھوڑنے سے باز آ جائیں، ورنہ اللہ ان کے دلوں پر ٹھپہ لگا دے گا اور وہ غافل ہو کر رہ جائیں گے۔ (مسند احمد، مسلم، نسائی)

حضرت ابو الجعد رضی اللہ عنہ ضمری، حضرت جابر رضی اللہ عنہ بن عبداللہ اور حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ بن ابی اوفی کی روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جو ارشادات منقول ہوئے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص کسی حقیقی ضرورت اور جائز عذر کے بغیر، محض بے پروائی کی بنا پر مسلسل تین جمعے چھوڑ دے، اللہ اس کے دل پر مہر لگا دیتا ہے۔ بلکہ ایک روایت میں تو الفاظ یہ ہیں کہ اللہ اس کے دل کو منافق کا دل بنا دیتا ہے۔ (مسند احمد، ابوداؤد، نسائی، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی، حاکم، ابن حبان، بزاز، طبرانی فی الکبیر)

حضرت جابر بن عبداللہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آج سے لے کر قیامت تک جمعہ تم لوگوں پر فرض ہے۔ جو شخص اسے ایک معمولی چیز سمجھ کر یا اس کا حق نہ مان کر اسے چھوڑے، خدا اس کا حال درست نہ کرے، نہ اسے برکت دے۔ خوب سن رکھو، اس کی نماز نماز نہیں، اس کی زکوٰۃ زکوٰۃ نہیں، اس کا حج حج نہیں، اس کا روزہ روزہ نہیں، اس کی کوئی نیکی نیکی نہیں جب تک



کہ وہ توبہ نہ کرلے اللہ اسے معاف فرمانے والا ہے۔ (ابن ماجہ، بزار)

اسی سے قریب المعنیٰ ایک روایت طبرانی نے اوسط میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کی ہے۔ علاوہ بریں بکثرت روایات ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کو بالفاظ صریح فرض اور حق واجب قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جمعہ ہر اس شخص پر فرض ہے جو اس کی اذان سنے (ابوداؤد، دارقطنی)

جابر رضی اللہ عنہ بن عبداللہ اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ میں فرمایا۔ جان لو کہ اللہ نے تم پر نماز جمعہ فرض کی ہے۔ (بیہقی)

البتہ آپ نے عورت، بچے غلام، مریض اور مسافر کو اس فرضیت سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ حضرت حفصہ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جمعہ کے لیے نکلنا ہر بالغ پر واجب ہے (نسائی)۔ حضرت طارق بن شہاب کی روایت میں آپ کا ارشاد یہ ہے کہ جمعہ ہر مسلمان پر جماعت کے ساتھ پڑھنا واجب ہے۔ سوائے غلام، عورت، بچے، اور مریض کے (ابوداؤد، حاکم) حضرت جابر رضی اللہ عنہ بن عبداللہ کی روایت میں آپ کے الفاظ یہ ہیں: جو شخص اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتا ہو، اس پر جمعہ فرض ہے۔ الا یہ کہ عورت ہو یا مسافر ہو، یا غلام ہو، یا مریض ہو (دارقطنی، بیہقی) قرآن و حدیث کی ان ہی تصریحات کی وجہ سے جمعہ کی فرضیت پر پوری امت کا اجماع ہے۔

نودی سے مراد قرآن میں وہ اذان ہے جو نزول آیت کے وقت تھی یعنی جو امام کے سامنے ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے پہلی اذان بعد کو حضرت عثمان رضی اللہ کے عہد میں صحابہ کے اجماع سے مقرر ہوئی ہے۔ لیکن حرمت بیع میں اس اذان کا حکم بھی اذان قدیم کے ہے کیونکہ اشتراک علت سے حکم میں اشتراک ہوتا ہے۔ البتہ اذان قدیم میں یہ حکم منصوص وقطعی ہوگا اور اذان حادث میں یہ حکم مجتہد فیہ اور ظنی رہے گا۔ اس تقریر سے تمام علمی اشکالات مرتفع ہو گئے۔ نیز واضح رہے کہ یا ایھا الذین آمنوا یہاں عام مخصوص منه البعض ہے۔ کیونکہ بالاجماع بعض مسلمانوں (مثلاً مسافر و مریض وغیرہ) پر جمعہ فرض نہیں۔

قسم کھانے کی بعض تفریعات کا بیان

وعلى هذا قلنا إذا حلف لا يضرب امرأته فمد شعرها أو عضها أو خنقها يحنث إذا كان بوجه الإيلام ولو وجد صورة الضرب ومد الشعر عند الملاعبة دون الإيلام لا يحنث ومن حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث لانعدام معنى الضرب وهو الإيلام وكذا لو حلف لا يكلم فلانا فكلمه بعد موته لا يحنث لعدم الإفهام وباعتبار هذا المعنى يقال إذا حلف لا يأكل لحما فأكل لحم السمك والجراد لا يحنث ولو أكل لحم الخنزير أو الإنسان يحنث لأن العالم

بأول السماع يعلمأن الحامل على هذا اليمين إنما هو الاحتراز عما ينشأ من الدم فيكون الاحتراز عن تناول الدمويات فيدار الحكم على ذلك

ترجمہ

اوراسی بناء پرہم نے کہاجب قسم کھائی کہ اپنی بیوی کونہیں مارے گا پس اس نے اس کے بال پکڑکر کھینچایااس کودانتوں سے کاٹا یااس کا گلا دبایاتو حانث ہوجائے گا بشرطیکہ یہ امورایلام کے طریقہ پرہوں اوراگر ملاعبت کے وقت بغیرایلام کے مارنا اور بال کھینچنا پایا گیاتو حانث نہ ہوگا اوراگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کونہیں مارے گا پھراس نے اس کواس کے مرنے کے بعد ماراتو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ ضرب کے معنی یعنی ایلام معدوم ہے اوراسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہیں کرے گا پھراس سے اس کے مرنے بعد بات کی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ افہام معدوم ہے اوراسی معنی کے اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ جب قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھراس سے مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھالیا تو حانث نہ ہوگا اوراگر سوریا آدمی کا گوشت کھالیاتو حانث ہوجائے گا کیونکہ لغت کو جاننے والا سنتے ہی جائے گا اس قسم پر آمادہ کرنے والا اس گوشت سے احتراز ہے جوخون سے پیدا ہوتا ہے پس دموی چیزوں کے کھانے سے احترازمقصود ہوگا اورحکم اسی پردائر ہوگا۔

اقتضائے نص کا بیان

وأما المقتضى فهو زيادة على النص لا يتحقق معنى النص إلا به كأن النص اقتضابحث كون القبول ركنا في باب البيع معناه مثلا في الشرعيات قوله أنت طالق فإن هذا نعت المرأة إلا أن النعت يقتضي المصدر فكأن المصدر موجود بطريق الاقتضاء

ترجمہ

اورجبکہ مقتضی سووہ نص پرایسی زیادتی ہے جس کے بغیرنص کے معنی متحقق نہ ہوں گویانص نے زیادت کا تقاضا کیا ہے تاکہ اس کے معنی فی نفسہ صحیح ہوں شرع میں اس کی مثال شوہر کا قول انت طالق ہے کیونکہ طالق عورت کی نعت ہے مگر صفت مصدر کا تقاضا کرتی ہے گویا مصدر اقتضاء موجود ہے۔

اقتضائے نص کی امثلہ کا بیان

وإذا قال اعتق عبدك عني بألف درهم فقال اعتقت يقع العتق عن الآمر فيجب عليه الألف ولو كان الآمر نوى به الكفارة يقع عما نوى وذلك لأن قوله اعتقه

عني بألف درهم يقتضي معنى قوله بعه عني بألف ثم كن وكيلي بالإعتاق فاعتقه عني فيثبت البيع بطريق الاقتضاء فيثبت القبول كذلك لأنه ركن في باب البيع ،

ترجمہ

جب کسی نے کہا کہ تواپنے غلام کومیری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرپس اس نے کہا کہ میں نے آزاد کردیا تو اامرکی طرف سے آزادی واقع ہوجائیگی لہٰذاامرپرایک ہزار واجب ہوگا اوراگرامرنے اس کفارہ کی نیت کی تو وہ واقع ہوجائے گی جس کی نیت کی ہے اوریہ اس لئے کہ اس کا قول تواس کومیری سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کراس کے قول اس کومیرے ہاتھ ایک ہزار کے عوض فروخت کرپھرمیری طرف سے آزاد کرنے کا وکیل بن کرمیری طرف سے اس کوآزاد کردے کے معنی کا تقاضا کرتا ہے پس بیع طریق اقتضاء ثابت ہوگی اورقبول بھی اسی طرح ثابت ہوگا کیونکہ باب بیع میں رکن ہے۔

توکیل کے تقاضہ کا بیان

ولهذا قال أبو يوسف إذا قال اعتق عبدك عني بغير شيء فقال اعتقت يقع العتق عن الآمر ويكون هذا مقتضيا للهبة والتوكيل ولا يحتاج فيه إلى القبض لأنه بمنزلة القبول في باب البيع ولكنا نقول القبول ركن في باب البيع فإذا أثبتنا البيع اقتضاء أثبتنا القبول ضرورة بخلاف القبض في باب الهبة فإنه ليس بركن في الهبة ليكون الحكم بالهبة بطريق الاقتضاء حكما بالقبض،

ترجمہ

اوراسی وجہ سے امام ابویوسف نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے کہا تو میری طرف سے اپنا غلام بغیر کسی عوض کے آزاد کرپس اس دوسرے آدمی نے کہا میں نے آزاد کیا تو آزادی امرکی طرف سے واقع ہوگی اوریہ کلام ہبہ اور توکیل کا تقاضا کرنے والا ہوگا اور اس میں قبضہ کی احتیاج نہ ہوگی کیوں کہ قبضہ قبول کے مرتبہ میں ہے باب بیع میں لیکن ہم جواب دیں گے کہ قبول باب میں رکن ہے پس جب ہم نے بیع کواقتضاء ثابت کیا تو قبول کوضرورۃ ثابت کیا برخلاف باب ہبہ میں رکن نہیں ہے بطریق اقتضاء ہبہ کا حکم قبضہ کا حکم ہوجائے گا۔

اقتضائے نص کے حکم کا بیان

وحكم المقتضى أنه يثبت بطريق الضرورة فيقدر بقدر الضرورة ولهذا قلنا إذا قال أنت طالق ونوى به الثلاث لا يصح لأن الطلاقيقدر مذكورا بطريق الاقتضاء

فيقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالواحد فيقدر مذكورا في حق الواحد،

ترجمہ

اور مقتضی کا حکم یہ ہے کہ وہ طریق ضرورت ثابت ہوتا ہے لہذا بقدر ضرورت مقدر ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے انت طالق کہا اور اس سے تین کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے اس لئے کہ طلاق کو بطریق اقتضاء مذکور فرض کیا جاتا ہے لہذا بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت ایک طلاق سے مرتفع ہو جاتی ہے لہذا ایک کے حق میں طلاق کو فرض کیا جائے گا۔

فرد مطلق میں تخصیص نہ ہونے کا بیان

وعلى هذا يخرج الحكم في قوله إن أكلت ونوى به طعاما عاما دون طعام لا يصح لأن الأكل يقتضي طعاما فكان ذلك ثابتا بطريق الاقتضاء بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالفرد المطلق ولا تخصيص في الفرد المطلق لأن التخصيص يعتمد العموم،

ترجمہ

اسی پر حکم کی تخریج کی جائے گی اس کے قول ان قلت میں میں اور اس نے اس سے ایک کھانے کی نیت کی نہ دوسرے کھانے کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی اس لئے لفظ اکل کھانے کی چیز کا تقاضا کرتا ہے پس کھانے کی چیز بطریق اقتضاء ثابت ہوگی لہذ اطعام بقدر ضرورت مانا جائے گا اور ضرورت فرد مطلق سے مرتفع ہو جاتی ہے اور فرد مطلق میں تخصیص نہیں ہے کیونکہ تخصیص عموم پر اعتماد رکھتی ہے۔

مدخولہ بہا کو اعتدی کہنے کا بیان

ولو قال بعد الدخول اعتدى ونوى به الطلاق فيقع الطلاق اقتضاء لأن الاعتداد وجود الطلاق فيقدر الطلاق موجودا ضرورة ولهذا كان الواقع به رجعيا لأن صفة البينونة زائدة على قدر الضرورة فلا يثبت بطريق الاقتضاء ولا يقع إلا واحد لما ذكرنا،

ترجمہ

اور اگر کسی نے اپنی بیوی کے ساتھ دخول کے بعد اس سے اعتدی کہا اور اس سے طلاق کی نیت کیا تو اقتضاء طلاق واقع ہوگی

کیونکہ اعتداد وجود طلاق کا تقاضا کرتا ہے پس ضرورت طلاق مقدر مانا جائے گا اور اسی وجہ سے اس سے رجعی واقع ہوگی اس لئے کہ صفت بینونت مقدار ضرورت سے زائد ہے پس بینونت بطریق اقتضاء ثابت نہ ہوگی اور طلاق صرف ایک واقع ہوگی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

عدم نیت کی صورت میں کنایہ سے طلاق نہ ہونے کا فقہی بیان

علامہ ابن عابدین شامی حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ کنایہ پہلے ہو تو اس سے کوئی طلاق نہ ہوگی جبکہ نیت طلاق نہ ہو، کیونکہ ایسی صورت میں نیت اور دلالت دونوں نہ پائے گئے، اور دلالت اگرچہ ہے مگر بعد میں ہے جو کہ قرینہ نہیں بن سکتی اقول (میں کہتا ہوں) خیریہ میں جو مذکور ہے وُہ محیط سے منقول کے کچھ خلاف ہے جبکہ ظاہر وہی ہے جو محیط میں ہے، خانیہ کی عبارت یوں ہے کہ کنایہ وُہ جو طلاق کا احتمال رکھے اور صراحۃً طلاق مذکور نہ ہوا۔ جبکہ اس کا معنی یہ ہے کہ طلاق میں نص نہ ہو، یہ کیونکر نہ ہو جبکہ انہوں نے خانیہ میں فرمایا کہ اگر خاوند بیوی کو کہے "تو طلاق والی ہے پس تُو عدت پوری کر "اور پھر کہے کہ میں نے فاعتدی (پس تُو عدت پوری کر) سے عدت مراد لی ہے، تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اگر کہے کہ میں نے اس سے دوسری طلاق مراد لی ہے یا کہے کہ میں نے کوئی نیت نہیں کی، تو یہ دوسری طلاق شمار ہوگی، اور یُوں ہی اگر "و "عطف کے ساتھ یا بغیر عطف واعتدی اور اعتدی کہے تو بھی یہی حکم ہے، تو یہاں اس بیان میں انہوں نے "اعتدی "کے کنایہ سے نیت کے ساتھ دوسری طلاق 'باوجودیکہ اس سے پہلے صریح طلاق مذکور ہے، واقع ہونا تسلیم کیا ہے، تو بلاشک کنایہ میں نیت کی ضرورت نہ ہوگی جہاں صریح طلاق پہلے مذکور ہوتا کہ وُہ مذاکرہ طلاق بن سکے، اس کے برخلاف جو ہم بیان کر رہے ہیں اس میں کنایہ پہلے اور صریح بعد میں ہے لہذا وہ "تو جدا ہو تجھے طلاق ہے " کی طرح ہے۔ (ردمحتار، ج ۲، ص ۴۶۴، بیروت)

الفصل العاشر فصل في الأمر

﴿یہ فصل امر کے بیان میں ہے﴾

امر کی تعریف کا بیان

الأمر في اللغة قول القائل لغيره افعل وفي الشرع تصرف إلزام الفعل على الغير

ترجمہ

لغت میں امر دوسرے قائل کا قول افعل ہے اور شریعت میں دوسرے پر فعل لازم کرنے کا تصرف ہے۔ امر کا لفظ دو معنوں کیلئے استعمال ہوتا ہے۔

1۔ فعل کو طلب کرنے کیلیے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ۔ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاةِ (طه 132) اور اپنے گھر والوں کو نماز کا حکم دیجئے۔ اس امر کی جمع اوامر آتی ہے۔

2۔ کام، حالت اور معاملہ کیلیے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ (آل عمران 159) اور معاملات میں ان سے مشورہ لیجئے۔ اس امر کی جمع امور آتی ہے۔

یہاں (اصول فقہ میں) امر پہلے معنی میں ہے کیونکہ اس میں طلب کا معنی پایا جاتا ہے۔ اصطلاحی تعریف حکم کے انداز میں فعل کو اس قول کے ذریعے طلب کرنا جو اس (طلب کرنے) پر دلالت کرے۔

اکثر اصولیوں نے آمر (حکم دینے والے) میں علو اور استعلاء کی شرط نہیں لگائی اس کیلیے انہوں نے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی بات سے استشہاد کیا ہے جو انہوں نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے کہی تھی۔

امرتك أمرًا جازمًا فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

میں نے آپ کو بہت پختہ حکم (مشورہ) دیا تھا لیکن آپ نے میری بات نہ مانی حالانکہ ہاشم کے بیٹے کا قتل توفیق میں سے تھا۔ یہ بات معلوم ہے کہ یہاں پر عمرو بن العاص کو معاویہ پر کوئی علو اور استعلاء حاصل نہ تھا۔

اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا وہ فرمان بھی ہے جو فرعون کی اس بات کی حکایت کرتے ہوئے جو اس نے اپنی قوم سے کہی تھی فَمَاذَا تَأْمُرُونَ (الأعراف 110) تم مجھے کس بات کا حکم (مشورہ) دیتے ہو؟

ممکن ہے کہ اس بات کا یہ جواب دیا جائے کہ جب معاویہ رضی اللہ عنہ نے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو اپنی رائے ظاہر کرنے

کا اختیار دیا تو یہی ان کیلئے اعلاء بن گیا۔

امر کیلئے استعمال ہونے والے صیغوں کا بیان

امر کے کچھ صیغے ہیں جو اگر کسی قرینہ صارفہ سے خالی ہوں تو طلب فعل پر دلالت کرتے ہیں، یہ صیغے چار ہیں

1۔ فعل امر جیسے أَقِمِ الصَّلَاةَ (الإسراء 78) نماز قائم کرو۔

اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ (نوح 10) اپنے رب سے بخشش طلب کرو۔

يا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ (التوبة 73) اے نبی کفار اور منافقین سے جہاد کیجئے۔

مضارع مجزوم بلام امر جیسے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (الحج 29) پھر وہ اپنا میل کچیل دور کریں اور اپنی نذریں پوری کریں اور اللہ کے قدیم گھر کا طواف کریں۔

3۔ اسم فعل بمعنی امر جیسے اللہ رب العالمین کا یہ فرمان ہے يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ (المائدة 105) اے ایمان والو تم اپنی فکر کرو۔

4۔ فعل امر کا نائب مصدر جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے فَضَرْبَ الرِّقَابِ (محمد 4) تو ان کی گردنیں مارو۔

امر کے صیغوں کا فائدہ دینے والے چند مزید صیغ

امر کے اصلی صیغوں کا بیان پیچھے گزر چکا ہے۔ کچھ اور بھی ایسے صیغے ہیں جو کسی چیز کے حکم اور اس کے پیدا کرنے کی طلب پر دلالت کرتے ہیں۔ وہ صیغ یہ ہیں

۔ امر کے لفظ کے ساتھ وضاحت ہو، جیسے آمر کم، و أمرتكم، أنتم مأمورون میں تمہیں حکم دیتا ہوں، میں نے تمہیں حکم دیا تھا، تمہیں حکم دیا گیا تھا وغیرہ۔

کسی کام کے واجب ہونے کی صراحت کا ہونا۔

فرض یا لکھے جانے کی وضاحت کا ہونا۔

حق على العباد وعلى المؤمنين (بندوں اور مؤمنوں پر کام کرنا واجب ہے) کے الفاظ کا ہونا۔

اسی طرح جن کاموں کے چھوڑنے پر مذمت بیان کی گئی ہو اور سزا کا مستحق ٹھہرایا گیا ہو یا پھر اعمال کے برباد ہونے کی خبر سنائی گئی ہو۔ چند مزید الفاظ بھی ہیں۔

مذکورہ بالا بیان جمہور کی رائے ہے اور انہوں نے ان الفاظ کے امر ہونے پر اہل لغت کے اجماع سے استدلال کیا ہے۔

لہٰذا جب مالک اپنے غلام سے کہتا ہے کہ أعطني كذا مجھے فلاں چیز دو

تو اس مالک کو آمر (حکم دینے والا) اور غلام کو مطیع (حکم کی پیروی کرنے والا) سمجھا جاتا ہے اگر وہ یہ کام کرے تو۔ اور اگر نہ کرے تو اسے نافرمان گردانا جاتا ہے۔

اشاعرہ اور ان کی پیروکاروں کا مذہب یہ ہے کہ امر کا کوئی لفظی صیغہ ہے ہی نہیں کیونکہ ان کے نزدیک کلام لفظ کی بجائے اس معنی کو کہتے ہیں جو قائم بالنفس (دل میں موجود) ہو اور الفاظ کو تو صرف اس لیے بنایا گیا ہے تاکہ وہ دل میں موجود معنی کی تعبیر کر سکیں اور اس پر دلالت کر سکیں۔ لیکن یہ رائے کتاب وسنت کی خلاف ہونے کی وجہ سے باطل ومردود ہے۔

قرآنی دلیل ایک تو اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے جو اللہ رب العزت نے زکریا سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا آيَتُكَ اَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا (مریم 10) تمہارے لیے یہ نشانی مقرر کی گئی ہے کہ تم مسلسل تین راتوں تک لوگوں سے کلام نہیں کر سکو گے۔

تو یہاں زکریا علیہ السلام کے دل میں موجود معنی اور اس اشارے پر جسے قوم نے سمجھ لیا تھا، کلام کا لفظ نہیں بولا گیا۔

رہی سنت سے دلیل تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے میری امت کے ان گناہوں کو معاف کر دیا جو ان کے دلوں میں موجود ہیں، جب تک وہ ان کے ساتھ کلام نہ کریں یا عمل نہ کریں۔

تو یہاں پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دل میں موجود معنی اور کلام کے درمیان فرق کیا ہے اور بتایا ہے کہ اللہ رب العالمین نے پہلے کو تو معاف کیا ہے، دوسرے کو نہیں۔

صیغہ امر کا استعمال

قرآن وسنت میں بیان کردہ احکام میں امر کا صیغہ کئی معانی کیلئے استعمال ہوا ہے۔

۱۔ وجوب کیلئے:

کسی حکم کا کسی پر لازم کرنا، جیسے **واقیموا الصلوٰۃ**۔ (البقرہ۴۳) اور تم نماز قائم کرو

۲۔ اباحت کیلئے:

کسی عمل کی اباحت کو بیان کرنے کیلئے صیغہ امر کا آنا، جیسے

فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فی الارض (الجمعہ ۱۰)

پھر جب نماز پڑھ لی جائے تو تم زمین میں پھیل جاؤ۔

انتباہ:

جب کسی حکم کی ممانعت کے بعد اسی حکم کا امر دیا جائے تو وہاں پر امر کا صیغہ وجوب کیلئے نہیں بلکہ اس عمل کی اباحت کیلئے آتا ہے۔

اسکی دوسری مثال یہ ہے

ترجمہ: تمہارے لئے مویشی چوپائے حلال کئے گئے ہیں ماسوا ان کے جن کی تلاوت کی جائے مگر حالت احرام میں شکار کرنے والے



نہ بننا۔ (المائدہ ۱)

اس آیت میں حالت احرام میں شکار کی ممانعت ہے جبکہ دوسری آیت میں بعد از حالت احرام شکار اباحت کا حکم بیان کیا ہے۔

و اذا حللتم فاصطادوا ۔(المائدہ ۲)

اور جب تم حرام کھول دو تو شکار کرو۔

اس آیت میں شکار کے وجوب کا حکم نہیں بلکہ اسکی اباحت کا حکم ہے۔

۳۔ استحباب کیلئے:

کسی مستحب عمل کا حکم صیغہ امر بھی ہوتا ہے۔ جیسے **فکاتبو هم** (النور۳۳) تمہارے غلاموں اور باندیوں میں سے جو مکاتب ہونا چاہیں انہیں مکاتب کر دو۔

۴۔ ارشاد کیلئے:

دنیاوی مصلحت کی طرف رہنمائی کرنے کیلئے، جیسے **واشهدوا اذا تبايعتم** (البقرہ۲۸۲) اور جب تم آپس میں خرید فروخت کرو تو گواہ بنالو۔

استحباب اور ارشاد میں فرق:

ان میں فرق یہ ہے کہ جہاں امر کا صیغہ ارشاد کیلئے ہو وہاں دنیاوی فائدہ اور کوئی مصلحت ہوتی ہے جبکہ استحباب میں صرف آخرت کا ثواب مطلوب ہوتا ہے۔

۵۔ اکرام کیلئے:

عزت واحترام کیلئے بھی امر کا صیغہ استعمال ہوتا ہے جیسے **ادخلوها بسلام امنین**۔ (الحجر۴۶) تم ان جنتوں میں سلامتی کے ساتھ داخل ہو جاؤ۔

۶۔ امتنان کیلئے:

کسی پر احسان فرمانے کیلئے جیسے، **کلوا مما رزقکم اللہ** (الانعام ۱۴۲) اللہ نے جو تمہیں رزق دیا ہے اس سے کھاؤ۔

۷۔ اہانت کیلئے:

کسی کو رسوا کرنے کیلئے جیسے، **ذق انك انت العزيز الحكيم** (الدخان۴۹) لے چکھ مزا بے شک تو ہی بڑا معزز ومکرم ہے۔

۸۔تسویہ کیلئے:

دو چیزوں کے درمیان مساوات قائم کرنے کیلئے جیسے، **اصلوھا فاصبروا او لا تصبروا سواء علیکم**۔(الطور ۱۶) اس آگ میں داخل ہو جاؤ، پھر تم صبر کرو یا صبر نہ کرو تم پر برابر ہے۔

۹۔تعجب کیلئے:

کسی واقعہ کے رونما ہونے پر حیرت وحیرانگی کے اظہار کیلئے، جیسے **اسمع بھم و ابصر یوم یاتوننا**۔(مریم ۳۸) وہ کیسا سنتے ہوں گے اور کیسا دیکھتے ہوں گے جس دن وہ ہمارے سامنے حاضر ہوں گے۔

۱۰۔تکوین کیلئے:

کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانے کیلئے جیسے ، **کن فیکون**۔(یس ۸۲) ہو" پس وہ ہو جاتا ہے۔

۱۱۔احتقار کیلئے:

کسی کو حقارت کی وجہ سے رسوا کرنے کیلئے، جیسے **القوا ما انتم ملقون**۔(یونس ۸۰) ڈالو تم جو ڈالنا چاہتے ہو۔

۱۲۔اخبار کیلئے:

کسی کو رونما ہونے والے نصیحتی واقعہ کی یا کسی بھی واقعہ کی خبر دینے کیلئے تاکہ وہ عبرت حاصل کرے، جیسے، ترجمہ: انہیں چاہیے کہ وہ تھوڑا ہنسیں اور زیادہ روئیں۔

۱۳۔تہدید کیلئے:

کسی کو ڈرانے یا دھمکی دینے کیلئے، جیسے **اعملوا ما شئتم**۔(حم سجدہ ۴۰) تم جو چاہو کرو۔(تمہیں اسکی سزا تو ملنی ہی ہے)۔

۱۴۔انذار کیلئے:

یہ بھی تہدید کے معنی کے قریب ہے، جیسے **قل تمتعوا**۔(ابراہیم ۳۰) آپ کہیے (چند روزہ زندگی ہے) فائدہ اٹھالو۔(آخر کار حساب دینا ہوگا)

۱۵۔عجز کیلئے:

کسی کو عاجز کرنے کیلئے، جیسے **فاتوا بسورۃ من مثلہ**۔(البقرہ ۲۳) اس قرآن کی مثل کوئی سورت لاؤ۔

۱۶۔تسخیر کیلئے:



کسی پر سزا مسلط کرتے ہوئے انہیں مسخ کرنا، جیسے **کونوا قردۃ خسئین**۔
(البقرہ ۶۵) تم دھتکارے ہوئے بندر ہو جاؤ۔

۱۷۔تمنی کیلئے:

کسی چیز کی آرزو اور تمنا کیلئے صیغہ امر کا استعمال، جیسے امرءالقیس کا شعر ہے، ترجمہ: سن اے لمبی رات! تو ظاہر ہو جا۔

۱۸۔تادیب کیلئے:

کسی کو ادب سکھانے کیلئے، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کو فرمایا: کل مما یلیک۔ تم اپنے سامنے سے کھاؤ۔

۱۹۔امتثال کیلئے:

کسی کی اطاعت شعاری اور فرمانبردار کو بیان کرنے کیلئے کسی سے کوئی کہے "مجھے پانی پلاؤ"

۲۰۔اجازت دینے کیلئے:

کسی کو اجازت دینے کیلئے کوئی شخص دروازے پر دستک دینے والے سے کہے کہ' اندر آجاؤ۔

۲۱۔انعام کیلئے:

کسی کو انعام سے نوازنے کیلئے حکم دینا جیسے **کلوا من طیبات ما رزقناکم**۔(البقرہ ۵۷) ہماری دی ہوئی پاکیزہ چیزوں میں سے کھاؤ۔

۲۲۔تکذیب کیلئے:

کسی کو جھوٹا ثابت کرنے کیلئے، جیسے **فاتوا بالتوراۃ فاتلوھا ان کنتم صادقین**۔(آل عمران ۹۳) تورات لیکر آؤ اور اس کو پڑھو اگر تم سچے ہو۔

۲۳۔مشورہ کیلئے:

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حضرت اسماعیل علیہ السلام سے فرمایا: **فانظر ماذا تری**۔(الصفت ۱۰۲) تم غور کرو، تمہاری کیا رائے ہے۔

۲۴۔اعتبار کیلئے:

تدبر اور غور و فکر کرنے کیلئے، جیسے انظروا الی ثمرہ۔(الانعام ۹۹) دیکھو درخت کے پھل کی طرف۔



۲۵۔تفویض کیلئے:

کسی معاملہ کو اپنے یا غیر کے سپرد کرنے کیلئے جیسے ایمان لانے والے ساحروں نے فرعون سے کہا **فاقض ما انت قاض**۔(طٰہٰ۷۲) تو جو فیصلہ کرنا چاہتا ہے، وہ کر (ہمارے ایمان کا معاملہ ہمارے سپرد ہے)۔

۲۶۔دعا کیلئے:

اسکی مثال جیسے **وعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا**۔(البقرہ۲۸۶)۔ہم کو معاف فرما اور ہم کو بخش دے اور ہم پر رحم فرما۔

۲۷۔اختیار کیلئے:

کسی کو اختیار دینا کہ وہ جیسے چاہے کرے، جیسے ھذا عطاءنا فامنن او امسک بغیر حساب۔(ص۳۹) یہ ہماری عطا ہے'' تو آپ جس پر چاہیں احسان کریں اور جس سے چاہیں احسان روک رکھیں آپ سے کوئی باز پرس نہ ہوگی۔(کشف الاسرار ج ا ص ۵۴ مطبوعہ بیروت)

۲۸۔استقامت کیلئے:

کسی کو اس کے کام پر یا اعتقاد پر استقامت کیلئے، جیسے ''**کونوا انصار اللہ**'' تم اللہ کے دین کے مددگار بن جاؤ حالانکہ ایمان والے تو پہلے سے ہی مددگار ہیں تا ہم ان کو ثابت قدمی کیلئے فرمایا گیا ہے۔

۲۹۔دعا کیلئے:

رب الرحمھما کما ربیانی صغیرا ۔ اے میرے رب! ان دونوں پر رحم فرما، جس طرح انہوں نے بچپن میں مجھ پر رحم کیا تھا۔

امر کے حقیقی معنی کا بیان

وذکر بعض الأیمة أن المراد بالأمر یختص بھذه الصیغة واستحال أن یکون معناه إن حقیقة الأمر یختص بھذه الصیغة فإن الله تعالیٰ متکلم فی الأزل عندنا وکلامه أمر ونھی وإخبار واستخبار واستحال وجود ھذه الصیغة فی الأزل واستحال أیضا ان یکون معناه أن المراد بالأمر للأمر یختص بھذه الصیغة فإن المراد للشارع بالأمر وجوب الفعل علی العبد وھو معنی الابتلاء عندنا وقد ثبت الوجوب بدون ھذه الصیغة ألیس أنه وجب الإیمان علی من لم تبلغه الدعوة بدون ورود السمع قال أبو حنیفة لو لم یبعث الله تعالیٰ رسولا لوجب علی العقلاء معرفته بعقولھم فیحمل ذلك علی أن المراد بالأمر یختص بھذه الصیغة فی حق العبد فی الشرعیات



حتی لا یکون فعل الرسول بمنزلة قوله افعلوا ولا یلزم اعتقاد الوجوب به والمتابعة فی افعاله علیه السلام إنما تجب عند المواظبة وانتفاء دلیل الاختصاص،

ترجمہ

اور بعض آئمہ نے ذکر کیا ہے امر جو مراد ہے وہ اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے اور محال ہے یہ کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ امر کی حقیقت اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمارے نزدیک ازل ہی میں متکلم ہیں اور ان کا کلام امر نہی اخبار اور استخبار ہے اور اس صیغہ کا ازل میں پایا جانا محال ہے یہ کہ اس معنی یہ ہوں امر سے امر کی مراد ہے وہ اس صیغہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ امر سے شارع کی مراد بندہ پر فعل کا واجب ہونا ہے اور ہمارے نزدیک وجوب فعل ہی ابتلاء کے معنی ہیں۔

اور وجوب فعل اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہوا ہے کیا ایمان بغیر ورود سمع کے ان لوگوں پر ثابت نہیں ہوا ہے جن کو دعوت اسلام نہیں پہنچی ہے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے اگر باری تعالیٰ کوئی رسول نہ بھیجتے تب عقلاء پر اپنی عقلوں کے ذریعے اس معرفت واجب ہوتی پس بعد آئمہ کے اس قول کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ امر سے جو مراد ہے جو اس صیغہ کیساتھ مختص ہے احکام شرع میں بندے کے حق میں حتی کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قول افعلوا کے مرتبہ میں نہیں ہوگا اور فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر وجوب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں متابعت مداومت اور دلیل اختصاص کے انتفاء کے وقت واجب ہوگی۔

مطلق امر کے بارے میں ائمہ کے اختلاف کا بیان

بحث تحقیق موجب الأمر المطلق فصل اختلف الناس فی الأمر المطلق أی المجرد عن القرینة الدالة علی اللزوم وعدم اللزوم نحو قوله تعالیٰ (وإذا قرء القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلکم ترحمون) وقوله تعالیٰ (ولا تقربا ھذه الشجرة فتکونا من الظالمین)

ترجمہ

علماء نے امر مطلق میں اختلاف کیا ہے یعنی امر کے موجب میں جو لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی ہو جس طرح باری تعالیٰ کا قول اور جب قرآن پڑھا جائے تو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو تا کہ تم پر رحم کیا جائے اور باری تعالیٰ کا قول اس درخت کے قریب مت جاؤ ورنہ ظالموں میں سے ہو جاؤ گے۔

امر کے موجب وجوب ہونے کا بیان

والصحیح من المذهب إن موجبه الوجوب إلا إذا قام الدلیل علی خلافه لأن ترك الأمر معصیة

كـمـا أن الائتمار طاعة قال الحماسي %أطعت لآمريك بصرم حبلي %مريهم في أحبتهم بذاك %%فإن هم طاوعوك فطاوعيهم %وإن عـاصوك فاعصي من عصاك %والـعصيان فيما يرجع إلى حق الشـرع سـبـب لـلـعـقـاب وتحقيقه أن لزوم الائتمار إنما يكون بقدر ولاية الآمر على الـمـخـاطـب ولهـذا إذا وجهت صـيغة الأمر إلى من لا يلزمه طاعتك أصلا لا يكون ذلك موجبا لـلائـتـمـار وإذا وجهتهـا إلـى مـن يـلزمه طاعتك من العبيد لزمه الائتمار لا محالة حتى لو تركه اختيـارا يستحق العقاب عرفا وشرعا فعلى هذا عرفنا أن لزوم الائتمار بقدر ولاية الأمر إذا ثبت هذا فنقول أن لله تعالىٰ ملكا كاملا في كل جزء من أجزاء العالم وله التصرف كيف ما شاء وأراد وإذا ثبـت أن مـن لـه الـمـلك القاصر في العبد كان ترك الائتمار سببا للعقاب وما ظنك في ترك أمر من أوجدك من العدم وأدر عليك شآبيب النعم،

ترجمہ

اور صحیح مذہب یہی ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے مگر اس کے خلاف پر کوئی دلیل قائم ہو کیونکہ امر کا ترک کرنا معصیت ہے جس طرح کہ امر کی تعمیل کرنا اطاعت ہے جس طرح کہ حماسی نے کہا اے محبوبہ تو نے میری محبت کے منقطع کرنے میں اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی ہے تو بھی ان کو ان کے دوستوں کے بارے میں یہی حکم دے پس اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تو بھی ان کی اطاعت کر اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تو بھی ان کی نافرمانی کر جو تیری نافرمانی کرے اور ان امور میں نافرمانی جو حق شرع کی طرف راجع ہیں عقاب کا سبب ہیں اور اس کی تحقیق یہ کہ تعمیل حکم کا لازم ہونا مخاطب پر امر کی ولالت کے مطابق ہوتا ہے اسی وجہ سے اگر تو نے صیغہ امر اس شخص کی طرف متوجہ کیا جس پر تیری اطاعت بالکل لازم نہیں ہے تو یہ تعمیل کو واجب کرنے والا نہیں ہوگا اور اگر تو نے صیغہ امر اس شخص کی متوجہ کیا جس پر تیری اطاعت واجب ہے یعنی غلاموں کی طرف تو اس پر اطاعت بالیقین لازم ہوگی حتی کہ اگی اس کو اپنے اختیار سے ترک کردیا تو وہ عرفا اور شرعا سزا کا مستحق ہوگا پس اسی بناء ہم نے پہچانا کہ تعمیل کا لازم ہونا امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے جب یہ ثابت ہوگیا تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالٰی کے لئے اجزاء عالم میں سے ہر جز میں ملک کامل ہے اور اس کے لئے من چاہے انداز پر تصرف حاصل ہے اور یہ جب بات ثابت ہوگئی کہ وہ آقا جس کے لئے غلام میں ملک قاصر ہے اس کے حکم کی تعمیل کو ترک کرنا عقاب کا سبب ہے تو اس ذات کے حکم کو ترک کرنے میں تیرا کیا خیال ہے جو تجھ کو عدم سے وجود میں لایا ہے اور تیرے اوپر نعمتوں کی بارش برسائی ہے۔

امر بہ فعل کا عدم تکرار کا مقتضی ہونے کا بیان

فـصـل الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار ولهذا قلنا لو قال طلق امرأتي فطلقها الوكيل ثم تزوجها الـمـوكـل لـيـس للوكيل أن يطلقها بالأمر الأول ثانيا ولو قال زوجني امرأة لا يتناول هذا تزويجا



مرة بعد أخرى

ولـو قـال لـعبده تزوج لا يتناول ذلك إلا مرة واحدة لأن الأمر بالفعل طلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار فإن قوله اضرب مختصر من قوله افعل فعل الضرب وقوله العلبحث تكرار العبادات بتكرار أسبابها فعل الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الحكم

ترجمہ

امر بالفعل تقرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے کہا طلق امراتی تو میری بیوی کو طلاق دیدے پس وکیل نے اس کو طلاق دے دی پھر موکل نے اس سے نکاح کرلیا تو وکیل کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کو امر اول کی وجہ سے دوبارہ طلاق دے اور اگر کہا میرا کسی عورت سے نکاح کردے تو یہ امر ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ نکاح کرنے کو شامل نہ ہوگا اور اگر اپنے غلام سے کہا تو نکاح کر تو یہ امر شامل نہ ہوگا مگر ایک مرتبہ کے نکاح کو اس لئے کہ امر بالفعل اختصار کے طریقہ پر ایجاد فعل کا طلب کرنا ہے کیونکہ اس کا قول اضرب اس کے قول افعل فعل الضرب کا اختصار کردہ ہے اور کلام مختصر ہو یا مطول حکم میں دونوں برابر ہیں۔

امر کے بعض معانی کا بیان

ثم الأمر بالضرب امر بجنس تصرف معلوم وحكم اسم الجنس أن يتناول الأدنى عند الإطلاق ويحتمل كل الجنس وعلى هذا قلنا إذا حلف لا يشرب الماء يحنث بشرب أدنى قطرة منه ولو نوى بـه جـمـيـع مياه الـعالم صحت نيته ولهذا قلنا إذا قال لها طلقي نفسك فقالت طلقت يقع الـواحـدة ولـو نـوى الثلاث صـحـت نيتـه وكـذلك لو قال الآخر طلقها يتناول الواحدة عند الإطلاق ولو نوى الثلاث صحت نيته ولو نوى الثنتين لا يصح إلا إذا كانت المنكوحة أمة فإن نية الثنتين فـي حـقهـا نية بـكل الجنس ولو قال لعبده تزوج يقع على تزوج امرأة واحدة ولو نوى الثنتين صحت نيته لأن ذلك كل الجنس في حق العبد،

ترجمہ

پھر امر بہ ضرب امر ہے تصرف معلوم کی جنس کا اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ وہ طلاق کے وقت ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ پانی نہیں پیئے گا تو وہ پانی کے ادنیٰ قطرہ پینے سے حانث ہوجائے گا اور اگر حالف نے اس قسم سے دنیا کے تمام پانیوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنی سے کہا طلقی نفسک پس عورت نے کہا میں نے طلاق دی تو ایک واقع ہوگی اور اگر شوہر نے تین کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور دو کی نیت تو صحیح نہ ہوگی مگر جب کہ منکوحہ باندی ہو اس لئے کہ دو کی نیت اس کے حق میں کل جنس کی نیت ہے اور کسی نے اپنے غلام

سے کہا تزوج تو نکاح کرتو یہ امر ایک عورت سے نکاح کرنے پر واقع ہوگا اور اگر دو کی نیت کی تو اسکی نیت صحیح ہوگی کیونکہ غلام کے حق میں کل جنس ہے۔

تکرار عبادات کے سبب تکرار امر نہ ہونے کا بیان

ولا يتأتى على هذا فصل تكرار العبادات فإن ذلك لم يثبت بالأمر بل بتكرار اسبابها التي يثبت بها الوجوب والأمرلطلب أداء ما وجب في الذمة بسبب سابق لا لإثبات أصل الوجوب وهذا بمنزلة قول الرجل أد ثمن المبيع وأد نفقة الزوجة فإذا وجبت العبادة بسببها فتوجه الأمر لأداء ما وجب منها عليه ثم الأمر لما كان يتناول الجنس،

يتناول الجنس ما وجب عليه ومثاله ما يقال إن الواجب في وقت الظهر هو الظهر فتوجه الأمر لأداء ذلك الواجب ثم إذا تكرر الوقت تكرر الواجب فيتناول الأمر ذلك الواجب الآخر ضرورة تناوله كل الجنس الواجب عليه صوما كان أو صلاة فكان تكرار العبادة المتكررة بهذا الطريق لا بطريق أن الأمر يقتضي التكرار،

ترجمہ

اور اس پر تکرار عبادت کے مسئلہ وارد نہ ہوگا کیونکہ یہ تکرار امر سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ عبادت کے ان اسباب کے تقرار سے ثابت ہوتا ہے جن سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور اس چیز کیا ادا کو طلب کرنے کے لئے ہے جو سبب سابق سے ذمہ میں واجب ہوا ہے نہ کہ اصل وجوب کو ثابت کرنے کے لئے اور یہ اس آدمی کے قول کے مرتبہ میں ہے جس نے کہا بیع کا ثمن ادا کر اور بیوی کا نفقہ ادا کر پس جب سبب عبادت سے عبادت واجب ہوگی تو امر اس عبادت کو ادا کرنے کے لئے متوجہ ہوگا جو عبادت اس پر واجب ہوئی ہے پھر امر چونکہ جنس کو شامل ہوتا ہے اس کی جنس کو شامل ہوگا جو اس پر واجب ہوا ہے اور اس کی مثال یہ ہیکہ جو کہا جاتا ہے ظہر کے وقت میں ظہر واجب ہے پس امر اس واجب کو ادا کرنے کی طرف متوجہ ہوگا پھر جب وقت مقرر ہوگا تو واجب مقرر ہوگا پس امر اس واجب آخر کو شامل ہوگا اس کیا اس کل جنس کو شامل ہونے کی وجہ سے جو اس واجب ہوا ہے روزہ ہو یا نماز پس عبادت مکررہ کا تکرار اس طریقہ پر ہے نہ اس طریقہ پر کہ امر تقرار کا تقاضا کرتا ہے۔

مامور بہ کی دو اقسام کا بیان

بحث نوعي المأمور به مطلق ومقيد مطلق عن الوقت ومقيد به وحكم المطلق أن يكون الأداء واجبا على التراخي بشرط أن لا يفوته في العمر وعلى هذا قال محمد في الجامع لو نذر أن يعتكف شهرا له أن يعتكف أي شهر شاء ولو نذر أن يصوم شهرا له أن يصوم أي شهر شاء وفي



الزكاة وصدقة الفطر والعشر المذهب المعلوم أنه لا يصير بالتاخير مفرطا فإنه لو هلك النصاب سقط الواجب والحانث إذا ذهب ماله وصار فقيرا كفر بالصوم،

ترجمہ

مامور بہ کی دو قسمیں ہیں مطلق عن الوقت مقید بالوقت اور مامور بہ مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ ادا تاخیر کے ساتھ واجب ہو اس شرط کے ساتھ کہ وہ زندگی میں اس سے فوت نہ ہو جائے اور اس حکم پر مبنی کر کے امام محمد علیہ الرحمہ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک کے اعتکاف نزر کی تو اس کے لئے اجازت ہے کہ جس ماہ چاہے اعتکاف کرے اور اگر ایک ماہ کے روزوں کی نزر مانی تو اس کیلئے جائز ہے کہ جس ماہ چاہے روزے رکھے اور زکوۃ صدقہ فطر اور عشر میں مذہب معلوم یہ ہے کہ وہ تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا اس لئے کہ اگر نصاب ہلاک ہو جائے تو واجب ساقط ہو جائے گا اور حانث جب اس کا مال ہلاک ہو جائے اور وہ فقیر ہو جائے تو روزے کے ذریعے کفارے دے گا۔

قضاء کے مطلق وجوب کا بیان

وعلى هذا لا يجب قضاء الصلوة في الأوقات المكروهة لأنه لما وجب مطلقا وجب كاملا فلا يخرج عن العهدة بأداء الناقص فيجوز العصر عند الاحمرار أداء ولا يجوز قضاء

ترجمہ

اور اسی پر اوقات کروہ میں نماز کی قضاء کرنا جائز نہیں ہے اس لئے قضاء مطلق واجب ہوئی ہے تو کامل واجب ہوگی پس ناقص ادا کر کے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا لہذا احمرار شمس کے وقت عصر اداء جائز نہ ہوگی۔

امر مطلق کے وجوب فوری کا بیان

وعن الكرخي رح أن موجب الأمر المطلقالوجوب على الفور والخلاف معه في الوجوب ولا خلاف في أن المسارعة إلى الائتمار مندوب إليها

ترجمہ

اور امام کرخی سے مروی ہے کہ امر مطلق کا موجب وجوب علی الفور ہے اور امام کرخی کیساتھ اختلاف وجوب میں ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تعمیل کی طرف جلدی کرنا مستحب ہے۔

امر موقت کی دو اقسام کا بیان

بحث نوعي المأمور به مطلق ومقيد وحكمهما وأما الموقت فنوعان نوع يكون الوقت ظرفا للفعل حتى لا يشترط استيعاب كل الوقت بالفعل كالصلوة ومن حكم هذا النوع أن وجوب الفعل فيه لا ينافي وجوب فعل آخر فيه من جنسه حتى لو نذر أن يصلي كذا أو كذا ركعة في وقت الظهر لزمه ومن حكمه أن وجوب الصلوة فيه لا ينافي صحة صلوة أخرى فيه حتى لو شغل جميع وقت الظهر لغير الظهر يجوز وحكمه أنه لا يتادى المأمور به إلا بنية معينة لأن غيره لما كان مشروعا في الوقت لا يتعين هو بالفعل وإن ضاق الوقت لأن اعتبار النية باعتبار المزاحم وقد بقيت المزاحمة عند ضيق الوقت

ترجمہ

بہر حال موقت کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ کہ وقت فعل کیلئے ظرف ہوتا ہے یہاں تک کہ فعل کے ساتھ پورے وقت کا استیعاب شرط نہیں ہے جس طرح نماز اور اس قسم کا ایک حکم یہ ہے کہ وقت میں فعل کا واجب ہونا اس وقت میں اسی جنس کے دوسرے فعل کے وجوب کے منافی نہیں ہے حتی کہ اگر کسی نے ظہر کے وقت میں چند رکعات پڑھنے کی نذر مانی تو وہ رکعات اس لازم ہو جائیگی اور اس کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ وقت میں نماز کا واجب ہونا اس وقت میں دوسری نماز کے منافی نہیں ہے حتی اگر کسی نے پورے وقت ظہر کو غیر ظہر میں مشغول کر دیا تو جائز ہوگا اور اس کا ایک حکم یہ ہے کہ مامور بہ ادا نہ ہوگا مگر نیت معینہ کے ساتھ کیونکہ غیر مامور بہ جب وقت مشروع ہے تو وہ فعل کیساتھ متعین نہ ہوگا اگر چہ وقت تنگ ہو اس لئے نیت کا اعتبار مزاحم کی وجہ سے ہوتا ہے اور مزاحمت تنگی وقت کی موجودگی میں بھی باقی رہتا ہے۔

وقت کا مامور بہ کیلئے معیار ہونے کا بیان

والنوع الثاني ما يكون الوقت معيارا له وذلك فصل الصوم فإنه يتقدر بالوقت وهو اليوم ومن حكمه أن الشرع إذا عين له وقتا لا يجب غيره في ذلك الوقت ولا يجوز إداء غيره فيه حتى أن الصحيح المقيم لو أوقع إمساكه في رمضان عن واجب آخر يقع عن رمضان لا عما نوى وإذا اندفع المزاحم في الوقت

سقط اشتراط التعيين فإن ذلك لقطع المزاحمة ولا يسقط أصل النية لأن الإمساك لا يصير صوما إلا بالنية بحث أحد نوعي المأمور به أي المقيد فإن الصوم شرعا هو الإمساك عن الأكل والشرب والجماع نهارا مع النية،

ترجمہ

اور دوسری قسم یہ ہے کہ وقت مامور بہ کے لئے معیار ہو اور یہ مثلا روزہ ہے اس لئے روزہ وقت یعنی یوم کے ساتھ مقدر ہوتا ہے اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شریعت نے جب روزہ کیلئے جب وقت معین کر دیا ہے تو اس وقت میں اس وقت کے علاوہ واجب نہ ہوگا اور اس وقت میں اس روزہ کے علاوہ کا ادا کرنا جائز نہ ہوگا حتی کہ تندرست مقیم نے اگر رمضان میں اپنے اساک کو واجب آخر سے واقع کیا تو یہ اساک رمضان سے واقع ہوگا نہ اس میں جس کی نیت کی ہے اور جب وقت میں جب مزاحم دفع ہو گیا تو تعین نیت کی شرط ساقط ہوگی کیونکہ یہ شرط مزاحمت ختم کرنے کیلئے ہوتی ہے اور اصل نیت ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ اساک نیت ہی سے روزہ ہوتا ہے کیونکہ شرعی روزہ دن میں نیت کیساتھ کھانے پینے اور جماع سے رکنے کا نام ہے۔

مأمور بہ موقت کیلئے تعین کا بیان

وإن لم يعين الشرع له وقتا فإنه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد حتى لو عين العبد أياما لقضاء رمضان لا تتعين هي للقضاء ويجوز فيها صوم الكفارة والنفل ويجوز قضاء رمضان فيها وغيرها ومن حكم هذا النوع أنه يشترط تعيين النية لوجود المزاحم

ترجمہ

اور اگر شریعت نے مامور بہ موقت کے لئے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو تو بندے کے متعین کرنے سے اس کے لئے وقت متعین نہ ہوگا حتی کہ اگر بندے نے قضاء رمضان کیلئے چند ایام متعین کر دیے تو وہ ایام قضاء کے لئے متعین نہ ہوں گے اور ان ایام میں کفارہ اور نفل کا روزہ جائز ہوگا اور رمضان کی قضاء ان ایام میں بھی جائز ہوگی اور ان ایام کے علاوہ میں بھی اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ تعین نیت شرط ہوگی کیونکہ مزاحم موجود ہے۔

مؤقت وغیر مؤقت کے واجب کر لینے کا بیان

ثم للعبد أن يوجب شيئا على نفسه موقتا أو غير موقت وليس له تغيير حكم الشرع مثاله إذا نذر أن يصوم يوما بعينه لزمه ذلك ولو صامه عن قضاء رمضان

أو عـن كـفـارـة يـمـيـنـه جاز لأن الشرع جعل القضاء مطلقا فلا يتمكن العبد من تغييره بالتقييد بغير ذلك اليوم

ترجمہ

پھر بندے کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنے اوپر کسی چیز کو واجب کرے موقت ہو یا غیر موقت اور اس موقت حکم شرع کو بدلنا جائز نہیں ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے ایک معین دن کے روزے کی نذر کی تو اس پر اس معین دن کا روزہ لازم ہو جائے گا اور اگر اس معین دن میں قضائے رمضان یا کفارہ یمین کا روزہ رکھا تو جائز ہوگا کیونکہ شریعت نے قضاء کو مطلق بنایا ہے پس بندہ اس دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے اس کو بدلنے پر قادر ہوگا۔

نفل میں بندے کا حق ہونے کا بیان

ولا يـلـزم على هذا ما إذا صامه عن نفل حيث يقع عن المنذور لا عما نوى لأن الـنـفـل حق العبد إذ هو يستبد بنفسه من تركه وتحقيقه فجاز ان يؤثر فعله فيما هـو حـقه لافيما هو حق الشرع وعلى اعتبار هذا المعنى قال مشايخنا إذا شرطا فـي الـخـلـع أن لا نـفـقة لها ولا سـكـنـى سقطت النفقة دون السكنى حتى لا يتمكنالزوج من اخراجها عن بيت العدة لأن السكنى في بيت العدة حق الشرع فلا يتمكن العبد من إسقاطه بخلاف النفقة،

ترجمہ

اور اس پر وہ لازم نہیں آئے گا جب ناذر نے اس معینہ دن میں نفل کا روزہ رکھا تو صوم منذور ادا ہوگا نہ کہ وہ جس کی نیت کی ہے اس لئے کہ نفل بندے کا حق ہے کیونکہ بندہ نفل کو چھوڑنے اور باقی رکھنے میں مستقل ہے لہٰذا یہ بات جائز ہے کہ اس کا فعل اس میں موثر ہو جو داحق ہے نہ کہ اس کا جو شرع کا حق ہے اس معنی کا اعتبار کرتے ہوئے ہمارے مشائخ نے کہا جب زوجین نے خلع میں شرط بیان کی کہ عورت کے لئے نفقہ اور سکنی نہیں ہوگا تو نفقہ ساقط ہو جائے گا نہ کہ سکنی یہاں تک کہ شوہر عورت کو عدت کے گھر سے نکالنے پر قادر نہ ہوگا کیونکہ عدت کے گھر میں سکنی شریعت کا حق ہے لہٰذا بندہ اس کو ساقط کرنے پر قادر نہ گا برخلاف نفقہ کے

امر مامور بہ کے حسن ہونے کا بیان

بـحـث كـون الـمـأمـور به في حق الحسن نوعين فصل الأمر بالشيء يدل على حسـن الـمأمور به إذا كان الآمر حكيما لان الأمر لبيان أن المأمور به مما ينبغي



أن يوجد فاقتضى ذلك حسنه،

ترجمہ

فصل امر بالشی مامور بہ کے حسن ہونے پر دلالت کرتا ہے جبکہ امر حکیم ہو اس لئے کہ امر اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہے کہ مامور بہ ایسی چیز ہے جس کو موجود ہونا چاہئے پس حکیم کا امر مامور بہ کے حسن کا تقاضا کرے گا۔

حق حسن کی دو اقسام کا بیان

ثـم المأمور به في حق الحسن نوعان حسن بنفسه وحسن لغيره فالحسن بنفسه مـثـل الإيـمـان بـالله تعالىٰ وشكر المنعم والصدق والعدل والصلوة ونحوها من الـعبادات الخالصة فحكم هذا النوع أنه إذا وجب على العبد أداؤه لا يسقط إلا بـالأداء وهـذا فيـمـا لا يـحتـمـل السقوط مثل الإيمان بالله تعالىٰ وأما ما يحتمل الـسقـوط فهو يسقط بالأداء أو بإسقاط الأمر وعلى هذا قلنا إذا وجبت الصلوة فـي أول الـوقـت سقط الواجب بالأداء أو باعتراض الجنون والحيض والنفاس فـي آخـر الـوقـت باعتبار أن الشرع أسقطها عنه عند هذه العوارض ولا يسقط بضيق الوقت وعدم الماء واللباس ونحوه

ترجمہ

پھر ذات حسن میں مامور بہ کی دو قسمیں ہیں حسن لذاتہ حسن لغیرہ پس حسن لذاتہ جس طرح اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا منعم کا شکر ادا کرنا سچ بالنا انصاف کرنا نماز پڑھنا اور اسی جیسی دوسری عبادات خالصہ پس اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب بندے پر حسن لذاتہ کو ادا کرنا واجب ہو گیا تو ساقط نہیں ہوگا مگر ادا کرنے سے اور یہ اس میں ہے جو ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتا ہے سو وہ ادا کرنے سے ساقط ہو جائیگا یا امر کے ساقط کے سے اور اسی بناء ہم نے کہا کہ جب نماز اول وقت میں واجب ہو گئی تو واجب ادا سے ساقط ہوگا یا جنون حیض اور نفاس کے آخر وقت میں عارض ہونے کی وجہ سے اس اعتبار سے کہ شریعت نے ان عوارض کے وقت مکلف سے نماز کو ساقط کر دیا ہے اور وقت کی تنگی پانی کے نہ ہونے اور لباس کے نہ ہونے کی وجہ سے واجب ساقط نہ ہوگا۔

حسن بہ غیر ہونے کا بیان

الـنـوع الثانـي مـا يـكـون حسـنـا بواسطة الغير وذلك مثل السعي إلى الجمعة والـوضـوء لـلـصلوة فـإن الـسـعـي حسـن بـواسـطة كـونـه مفضيـا إلى أداء

الجمعة والوضوء حسن بواسطة كونه مفتاحا للصلاة وحكم هذا النوع أنه يسقط بسقوط تلك الواسطة حتى أن السعي لا يجب على من لا جمعة عليه ولا يجب الوضوء على من لا صلاة عليه ولو سعى إلى الجمعة فحمل مكرها إلى موضع آخر قبل إقامة الجمعة يجب عليه السعي ثانيا ولو كان معتكفا في الجامع يكون السعي ساقطا عنه وكذلك لو توضأ فأحدث قبل أداء الصلوة يجب عليه الوضوء ثانيا ولو كان متوضئا عند وجوب الصلوة لا يجب عليه تجديد الوضوء

ترجمہ

اور مامور بہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ مامور بہ غیر کے واسطے سے حسن ہو اور یہ جس طرح جمعہ کے لئے سعی اور نماز کے لئے وضو اس لئے کہ سعی اس واسطے سے حسن ہے کہ کہ وہ نماز کی مفتاح ہے اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ اس واسطہ کے ساتھ ساقط ہونے سے ساقط ہو جائے گا حتی کہ سعی اس شخص پر واجب نہ ہوگی جس پر جمعہ واجب نہیں ہے اور وضو اس شخص پر واجب نہ ہوگا جس پر نماز واجب نہ ہوگی اور اگر کسی نے جمعہ کی طرف سعی کی پھر اس کو جمعہ ادا کرنے سے پہلے دوسری جگہ زبردستی لیجایا گیا تو اس پر دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا اور کوئی شخص جامع مسجد میں معتکف ہو تو اس سعی ساقط ہوگی اور اسی طرح اگر کسی نے وضو کیا پھر ادائے صلوۃ سے پہلے وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا اور اگر وجوب صلوۃ کے وقت باوضو ہو تو اس پر نیا وضو کرنا واجب نہ ہوگا۔

حدود و جہاد کے حسن ہونے کا بیان

والقريب من هذا النوع الحدود والقصاص والجهاد فإن الحد حسن بواسطة الزجر عن الجناية والجهاد حسن بواسطة دفع شر الكفرة وإعلاء كلمة الحق ولو فرضنا عدم الواسطة لا يبقى ذلك مأمورا به فإنه لولا الجناية لا يجب الحد ولولا الكفر المقضي إلى الحراب لا يجب عليه الجهاد

ترجمہ

اور اس نوع سے حدود اور قصاص اور جہاد بھی قریب ہے اس لئے کہ حد حسن ہے جرم کے روکنے کے واسطے سے اور جہاد حسن ہے کفار کے شر کو دفع کرنے اور کلمہ حق کو بلند کرنے کے واسطے سے اور ہم عدم واسطہ فرض لیں تو یہ مامور بہ باقی نہ رہے گا اس لئے کہ اگر جنایت ہوتی تو حد واجب نہ ہوتی اور اگر لڑائی کی طرف مفضی کفر نہ ہوتا تو اس جہاد واجب نہ ہوتا۔



فصل الواجب بحكم الأمر نوعان

﴿یہ فصل حکم امر سے ثابت ہونے والے واجب کی اقسام کے بیان میں ہے﴾

اداء اور قضاء کا بیان

أداء وقضاء فالأداء عبارة عن تسليم عين الواجب إلى مستحقه والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب إلى مستحقه ثم الأداء نوعان كامل وقاصر فالكامل مثل أداء الصلاة في وقتها بالجماعة أو الطواف متوضئا وتسليم المبيع سليما كما اقتضاه العقد إلى المشتري وتسليم الغاصب العين المغصوبة كما غصبها،

ترجمہ

امر کے ذریعہ ثابت ہونے والے واجب کی دو قسمیں ہیں ادا اور قضاء پس ادا عین واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا نام ہے اور قضاء مثل واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا نام ہے پھر ادا کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر پس کامل جس طرح نماز کو اس کے کامل وقت میں ادا کرنا یا باوضو طواف کرنا ہے اور سالم من العیب مبیع کو جس طرح کہ عقد بیع نے اس کا تقاضا کیا ہے مشتری کی طرف سپرد کرنا اور غاصب کو عین مغصوبہ کو جس طرح کہ اس نے غصب کیا ہے۔

ادائے کامل کا بیان

وحكم هذا النوع أن يحكم بالخروج عن العهدة به وعلى هذا قلنا الغاصب إذا باع المغصوب من المالك أو رهنه عنده أو وهبه له وسلمه إليه يخرج عن العهدة ويكون ذلك أداء لحقه ويلغى ما صرح به من البيع والهبة

ولو غصب طعاما فأطعمه مالكه وهو لا يدرى أنه طعامه أو غصب ثوبا فألبسه مالكه وهو لا يدرى أنه ثوبه يكون ذلك أداء لحقه والمشتري في البيع الفاسد لو أعار المبيع من البائع او رهنه عنده أو آجره منه أو باعه منه أو وهبه له وسلمه يكون ذلك أداء لحقه ويلغى ما صرح به من البيع والهبة ونحوه،

ترجمہ

اوراس نوع کا حکم یہ ہے کہ ادا کامل کے ذریعے ذمہ داری سے نکلنے کا حکم دیا جائے گا اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ غاصب نے جب مغصوبہ کو مالک کے ہاتھ فروخت کیا یا اس کو اس کے پاس رہن رکھا یا اس مالک کے لئے ہبہ کیا اور اس کو مالک کے سپرد کیا تو غاصب ذمہ داری سے نکل جائے گا اور یہ مالک کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور بیع اور ہبہ جس چیز کی اس نے صراحت کی ہے وہ لغو ہو جائے گا اور اگر غاصب نے اناج غصب کیا پھر وہ اس کے مالک کو کھلا دیا اور مالک نہیں جانتا یا اس کا اناج ہے یا اس کا کپڑا غصب کیا پھر اس کو اس کے مالک کو پہنا دیا اور وہ نہیں جانتا کہ اس کا کپڑا ہے تو مالک کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور بیع فاسد کی صورت میں خریدنے والے نے اگر بیع بائع کو عاریت پر دیدی یا اس کو اس کے پاس رہن رکھ دیا یا اسکو بائع کو اجرت پر دے دیا یا اس کو بائع کے ہاتھ بیچ دیا یا اس کو باع کے لئے ہبہ کر دیا اور اس کو سپرد کر دیا تو یہ بائع کے حق کو اداء کرنا ہوگا اور بیع ہبہ وغیرہ جس چیز کی صراحت کی ہے وہ لغو ہو جائے گی۔

ادائے قاصر کا بیان

بحث الأداء القاصر وحكمه وأما الأداء القاصر تسليم عين الواجب مع النقصان في صفته نحو الصلوة بدون تعديل الأركان أو الطواف محدثا ورد المبيع مشغولا بالدين أو بالجناية ورد المغصوب مباح الدم بالقتل أو مشغولا بالدين أو الجناية بسبب عند الغاصب وأداء الزيوف مكان الجياد إذا لم يعلم الدائن ذلك،

ترجمہ

اور البتہ حال اداء قاصر وہ عین واجب کو اس صفت میں نقصان کیساتھ ادا کرنا ہے جس طرح بغیر تعدیل ارکان کے نماز پڑھنا یا بے وضو طواف کرنا اور بیع کو واپس کرنا ہے درحالانکہ وہ دین یا جنابت کے ساتھ مشغول ہو اور مغصوب کو واپس کرنا درنحالیکہ وہ قتل کی وجہ سے مباح الدم ہو یا دین یا جنابت کی وجہ سے مشغول ہو ایسے سبب سے جو سبب غاصب میں پایا گیا اور کھرے دراہم کی جگہ کھوٹے دراہم اداء کرنا بشرطیکہ دائن اس کو نہ جانتا ہو۔

جب مثل کے ذریعے نقصان کی تلافی ممکن ہو

وحكم هذا النوع أنه إن أمكن جبر النقصان بالمثل ينجبر به وإلا يسقط حكم النقصان إلا في الإثم وعلى هذا إذا ترك تعديل الأركان في باب الصلوة لا

يمكن تداركه بالمثل إذ لا مثل له عند العبد فسقط ولو ترك الصلوة في أيام التشريق فقضاها في غير أيام التشريق لا يكبر لأنه ليس له التكبير بالجهر شرعا،

ترجمہ

اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر مثل کے ذریعہ نقصان کی تلافی ممکن ہو تو مثل کے ذریعے اس کی تلافی ہو جائے گی ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا مگر گناہ میں اور اسی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ نماز میں تعدیل ارکان کو ترک کر دیا تو مثل کے ذریعے اس کا تدارک ممکن نہ ہوگا کیونکہ بندے کے پاس اس کا کوئی مثل نہیں ہے لہٰذا تعدیل ساقط ہو جائے گا اور اگر ایام تشریق میں نماز کو ترک کر دیا پھر ایام کی تشریق کے علاوہ میں اس کی قضاء کی تو وہ تکبیر تشریق نہیں کہے گا کیونکہ اس کے کے لئے شرعا جہر کے ساتھ تکبیر نہیں ہے۔

سجدہ سہو سے نقصان پورا ہونے کا بیان

وقلنا في ترك قراءة الفاتحة والقنوت والتشهد وتكبيرات العيدين أنه يجبر بالسهو ولو طاف طواف الفرض محدثا يجبر ذلك بالدم وهو مثل له شرعا،

ترجمہ

اور قرأت فاتحہ قنوت تشہد اور تکبیرات عیدین کو چھوڑنے کی صورت میں ہم نے کہا کہ یہ نقصان سجدہ سہو سے پورا ہو جائے گا اور اگر بے وضو طواف فرض کیا تو یہ نقصان دم کے ذریعے پورا ہو جائے گا اور یہ دم اس کا شرعا مثل ہے۔

تنہاء صفت جودت کا مثل نہیں ہے

وعلى هذا لو أدى زيفا مكان جيد فهلك عند القابض لا شيء له على المديون عند أبي حنيفة لانه لا مثل الصفة الجودة منفردة حتى يمكن جبرها بالمثل ولو سلم العبد مباح الدم بجناية عند الغاصب وعند البائع بعد المبيع فان هلك عند المالك أو المشترى قبل الدفع لزمه الثمن وبرء الغاصب باعتبار أصل الأداء وان قتل بتلك الجناية استند الهلاك الى أول سببه فصار كأنه لا يوجد الاداء عند أبي حنيفة

ترجمہ

اوراسی بناء پراگر کھرے کی جگہ کھوٹا اداء کیا پھر وہ کھوٹا قابض کے پاس ہلاک ہوگیا تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس کے لئے مدیون پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ تنہا صفت جودت کا مثل نہیں ہے یہاں تک کہ مثل کے ذریعے اس کی تلافی ممکن ہو اوراگر غاصب یا بائع نے ایسا غلام سپرد کیا جو ایسی جنایت کی وجہ سے مباح الدم ہوا ہے جو جنایت غاصب کے پاس یا بائع کے پاس عقد بیع کے بعد متحقق ہوئی ہے پھر اگر غلام مالک کے پاس یا مشتری کے پاس ولی مقتول کو دینے سے پہلے ہلاک ہوگیا تو مشتری پر ثمن لازم ہوگا اور غاصب اصل ادا کے اعتبار سے بری ہوجائے گا اوراگر اس کو اس جنایت کی وجہ سے قتل کردیا گیا تو یہ ہلاکت ایسے سبب کی طرف منسوب ہوگی جو سبب مباح الدم غلام کی تسلیم سے مقدم ہے پس ایسا ہوجائے گا گویا امام صاحب کے نزدیک اداء نہیں پائی گئی۔

مغصوبہ باندی جب مالک کے سپرد کی گئی

والمغصوبة إذا ردت حاملا بفعل عند الغاصب فماتت بالولادة عند المالك لا يبرأ الغاصب عن الضمان عند أبي حنيفة،

ترجمہ

اور مغصوبہ باندی جب مالک کے سپرد کی گئی درانحالیکہ وہ حاملہ ہوا ایسے فعل سے جو غاصب کے پاس ہو پھر وہ ولادت کی وجہ سے مالک کے پاس مرگئی ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا۔

اداء کے اصل ہونے کا بیان

بحث القضاء ونوعية كامل وقاصر ثم الأصل في هذا الباب هو الأداء كاملا كان أو ناقصا وانما يصار الى القضاء عند تعذر الأداء ولهذا يتعين المال في الوديعة والوكالة والغصب ولو أراد المودع والوكيل والغاصب أن يمسك العين ويدفع ما يماثله ليس له ذلك ولو باع شيئا وسلمه فظهر به عيب كان المشتري بالخيار بين الأخذ والترك فيه وباعتبار أن الأصل هو الأداء يقول الشافعي الواجب على الغاصب رد العين المغصوبة وان تغيرت في يد الغاصب تغيرا فاحشا ويجب الأرش بسبب النقصان

ترجمہ

پھر اس باب میں اصل اداء ہے کامل ہو یا ناقص اور قضاء کی طرف اسی طرف وقت رجوع کیا جائے گا جب اداء متعذر ہو جائے اوراسی وجہ سے امانت وکالت اور غصب میں مال متعین ہوگا اوراگر مودع وکیل اور غاصب نے یہ ارادہ کیا کہ وہ عین مال کو روک لے اوراسکا مثل دیدے تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا اوراگر کسی چیز کو بیچا اوراس کو سپرد کردیا پھر اس میں عیب ظاہر ہوا تو مشتری کو مبیع کے لینے اوراس کو چھوڑنے میں اختیار رہوگا اوراس اعتبار سے اصل ادا ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ غاصب پر عین مغصوبہ کا واپس کرنا واجب ہے اگرچہ غاصب کے قبضہ میں وہ چیز حد سے زیادہ متغیر ہوگئی ہو اور نقصان کی وجہ سے ضمان نقصان واجب ہوگا۔

مغصوبہ چیز کا غاصب کیلئے ہونے کا بیان

وعلى هذا لو غصب حنطة فطحنها أو ساجة فبنى عليها دارا أو شاة فذبحها وشواها أو عنبا فعصرها أو حنطة فزرعها ونبت الزرع كان ذلك ملكا للمالك عنده وقلنا جميعها للغاصب ويجيب عليه رد القيمة

ترجمہ

اوراسی پر اگر کسی نے گندم غصب کی پھر اس کو پیس دیا یا سال کی لکڑی غصب کی پھر اس پر تعمیر کرڈالی یا بکری غصب کی پھر اسکو ذبح کردیا اوراس کو بھون دیا یا انگور غصب کیا پھر اس کو نچوڑ دیا یا گندم غصب کی پھر اس کو زراعت کے لئے زمین میں ڈال دیا اور کھیتی اگ آئی تو امام شافعی کے نزدیک یہ مالک کی ملک ہوگی اور ہم نے کہا کہ مذکورہ تمام صورتوں میں شئی مغصوبہ غاصب کے لئے ہوگی اوراس پر قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا۔

حق مالک کے عدم انقطاع کا بیان

ولو غصب فضة فضربها دراهم أو تبرا فاتخذها دنانيرا أو شاة فذبحها لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية وكذلك لو غصب قطنا فغزله أو غزلا فنسجه لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية

ترجمہ

اوراگر غاصب نے چاندی غصب کی پھر اس کو دراہم بنالیا یا سونا غصب کیا اوراس کو دنانیر بنالیا یا بکری غصب کی اوراس کو ذبح کردیا تو ظاہر الراویہ کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا اوراسی طرح اگر روئی غصب کی پھر اس کو کات لیا یا کاتی ہوئی روئی غصب کرکے اس کو کپڑا بنالیا تو ظاہر الروایہ کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا۔



مضمونات کی قیمت کے وجوب کا بیان

ویتفرع من هذا مسألة المضمونات ولذا قال لو ظهر العبد المغصوب بعدما أخذ المالك ضمانة من الغاصب كان العبد ملكا للمالك والواجب على المالك رد ما أخذ من قيمة العبد،

ترجمہ

اور اس سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوگا اور اسی وجہ سے کہا کہ اگر عبد مغصوب ظاہر ہوگیا اس کے بعد کہ مالک نے غاصب سے اسکا ضمان لے لیا ہے تو غلام مالک کی ملک ہوگا اور مالک پر غلام کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا۔

قضاء کی کامل اور قاصر اقسام کا بیان

وأما القضاء فنوعان كامل وقاصر فالكامل منه تسليم مثل الواجب صورة ومعنى كمن غصب قفيز حنطة فاستهلكها ضمن قفيز حنطة ويكون المؤدى مثلا للأول صورة ومعنى وكذلك الحكم في جميع المثليات

ترجمہ

اور قضاء کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر پس قضاء کامل واجب کے مثل کو سپرد کرنا ہے جو صورۃ اور معنی دونوں طرح مثل ہو جس طرح وہ شخص جس نے گندم کا ایک قفیز غصب کیا پھر اس کو ہلاک کر دیا تو وہ ایک قفیز گندم کا ضامن ہوگا اور ادا کردہ اول کا صورۃ اور معنی دونوں طرح مثل ہوگا اور یہی حکم تمام مثلیات میں ہیں۔

قضاء قاصر کی تعریف و مثال کا بیان

وأما القاصر فهو ما لا يماثل الواجب صورة ويماثل معنى كمن غصب شاة فهلكت ضمن قيمتها والقيمة مثل الشاة من حيث المعنى لا من حيث الصورة

ترجمہ

اور البتہ حال قضاء قاصر وہ ہے جو واجب کے صورۃ مثل نہ ہو اور معنی مثل ہو جس طرح وہ شخص جس بکری غصب کی پھر وہلاک ہوگیا تو غاصب اسکی قیمت کا ضامب ہو ہوگا اور قیمت معنی مثل ہے نہ کہ صورۃ۔



قضاء میں اصل کامل ہونے کا بیان

والأصل في القضاء الكامل وعلى هذا قال أبي حنيفة إذا غصب مثليا فهلك في يده انقطع ذلك عن أيدي الناس ضمن قيمته يوم الخصومة لأن العجز عن تسليم المثل الكامل إنما يظهر عند الخصومة فأما قبل الخصومة فلا لتصور حصول المثل من كل وجه فأما ما لا مثل له لا صورة ولا معنى لا يمكن إيجاب القضاء فيه بالمثل

ولهذا المعنى قلنا إن المنافع لا تضمن بالإتلاف لأن إيجاب الضمان بالمثل متعذر وإيجابه بالعين كذلك لأن العين لا تماثل المنفعة لا صورة ولا معنى كما إذا غصب عبدا فاستخدمه شهرا أو دارا فسكن فيها شهرا ثم رد المغصوب إلى المالك لا يجب عليه ضمان المنافع خلافا للشافعي فبقي الإثم حكما له وانتقل جزاؤه إلى دار الآخرة

ترجمہ

اور قضاء میں کامل اصل ہے اور اسی بناء پر حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے مثلی شئ کو غصب کر لیا پھر غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی اور یہ مثلی شئ لوگوں کے ہاتھوں سے منقطع ہوگی تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہوگا جو قیمت یوم خصومت میں تھی کیونکہ مثل کامل کو سپرد کرنے سے عاجز ہونا خصومت کے وقت ظاہر ہوگا بہرحال خصومت سے پہلے تو عجز متحقق نہیں ہوگا اس لئے کہ من کل وجہ مثل کا حصول ممکن ہے بہرحال جس کا مثل نہ ہو نہ صورۃ اور نہ معنی تو اس میں مثل کے ذریعے قضاء کا واجب کرنا ممکن نہ ہوگا اور اسی معنی کی وجہ سے ہمنے کہا کہ منافع اتلاف کی وجہ مضمون نہ ہوں گے کیونکہ مثل کے ذریعہ ضمانکا واجب کرنا متعذر ہے اور اسی طرح عین کے ذریعہ ضمان کا واجب کرنا اس لئے کہ منفعت عین کا مماثل نہیں ہوتی نہ صورۃ اور نہ معنی جس طرح کہ جب کسی نے غلام غصب کیا پھر اس نے غلام سے ایک ماہ خدمت لی یا مکان غصب کیا پھر وہ اس ایک ماہ رہا پھر مغصوب کو مالک کی طرف واپس کیا تو غاصب پر منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا امام شافعی کا اختلاف ہے پس گناہ اس کا حکم بن کر باقی رہا اور اسکا بدلہ دار آخرت کی طرف منتقل ہوا۔

طلاق پر شہادت باطلہ کا بیان

ولهذا المعنى قلنا لا تضمن منافع البضع بالشهادة الباطلة على الطلاق ولا بقتل منكوحة الغير ولا بالوطء حتى لو وطء زوجة إنسان لا يضمن للزوج شيئا إلا إذا ورد الشرع بالمثل مع أنه لا يماثله صورة ومعنى فيكون مثلا له شرعا فيجب قضاؤه بالمثل الشرعي ومثاله ما قلنا أن الفدية في حق الشيخ الفاني مثل الصوم والدية في القتل خطأ مثل النفس مع أنه لا مشابهة بينهم

ترجمہ

اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ طلاق پر شہادت باطلہ سے منافع بضع مضمون نہ ہوں گے اور نہ دوسرے کی منکوحہ کو قتل کرنے سے اور وطی سے حتی اگر کسی انسان کی بیوی سے وطی کی اور وہ شوہر کے لئے کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا مگر جب شریعت امثل پر وارد ہوئی ہو باوجود کہ وہ مثل تلف شدہ چیز کا صورۃ اور معنی مماثل نہ ہو پس وہ اس کا شرعا مثل ہوگا اور مثل شرعی کے ذریعہ اس کی قضاء واجب ہوگی اور اس کی مثال وہ ہے کہ جو ہم نے کہا کہ شیخ فانی کے حق میں فدیہ روزہ کا مثل ہے اور قتل خطاء کی دیت جان کا مثل ہے باوجود یکہ ان دونوں کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہے۔



بحث تقسيم النهي إلى قسمين

﴿یہ فصل نہی کے بیان میں ہے﴾

نہی کی تعریف کا بیان

لغت میں نہی کے معنی روکنے کے ہیں، اسی وجہ سے عقل کو نہی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ آدمی کو ان چیزوں سے روکتی ہے جو اس کی شان کے لائق نہ ہوں۔

اصطلاح میں نہی کی تعریف کچھ یوں کی جاتی ہے کہ حاکمانہ انداز میں کسی (شخص) سے کسی کام سے رکنے کا مطالبہ کرنا، کف، ذر وغیرہ جیسے الفاظ کے استعمال کے علاوہ۔ اس کی مثال رب کائنات کے یہ دو فرامین گرامی ہیں۔

لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ (النساء 29:)

اپنے مالوں کو آپس میں باطل طریقے سے نہ کھاؤ۔

يا أيها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ (الأنفال 27:)

اے ایمان والو! نہ تو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے خیانت کرو اور نہ ہی اپنی امانتوں میں خیانت کرو اس حال میں کہ تم (اس کی سزا) جانتے ہو۔

نہی کے صیغ کا بیان

مضارع کا ہر وہ صیغہ جو لائے نہی کی وجہ سے مجزوم ہو۔ یاد رہے کہ نہی کے صیغوں میں کف، ذر یا دع وغیرہ شامل نہیں ہیں اگر چہ ان میں بھی فعل سے رکنے کا مطالبہ پایا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر وَذَرُوا ظَاهِرَ الإِثْمِ وَبَاطِنَهُ (الأنعام 120:) ظاہری اور باطنی (ہر قسم کے) گناہ چھوڑ دو۔

وَدَعْ أَذَاهُمْ (الأحزاب 48:) ان کی تکلیفوں کو چھوڑ دیجئے فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ (التوبة 5 :) ان کا راستہ چھوڑ دو۔

یہ الفاظ فعل سے رکنے کا مطالبہ اپنے اندر رکھنے کے باوجود نہی سے اس لیے خارج ہیں کہ یہ امر کے صیغے ہیں۔

نہی کس چیز (حکم) کا تقاضا کرتی ہے؟

نہی کسی چیز کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مندرجہ ذیل فرمان کی وجہ سے اس بات کی حقیقت پر سب کا اتفاق ہے۔ فرمان رسول صلی اللہ علیہ وسلم وما نهيتكم عنه فاجتنبوه جس چیز سے میں تمہیں روک دوں، اس سے رک جاؤ۔

ان صیغوں کا بیان جو نہی کا فائدہ دیتے ہیں

درج ذیل صیغ کسی چیز کے حرام ہونے کا فائدہ دینے کی بناء پر نہی کے صیغوں میں شمار ہوتے ہیں۔

۔حرام ہونے کی وضاحت کا ہونا۔۔کام کرنے سے منع، روک اور ڈانٹ کا ہونا۔۔کام کرنے پر فاعل کی مذمت کرنا۔۔کام کرنے پر کفارے کا واجب ہونا۔ان الفاظ کا ہونا کہ ان کیلیے ایسا کرنا جائز نہیں تھا۔کام کرنے پر حد کا واجب ہونا۔لا یحل کے الفاظ کا ہونا۔کام کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ فساد ہے یا شیطان کی تزئین اور اس کیکاموں میں سے ہے۔کام کے متعلق یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ اس کو اپنے بندوں کے لیے پسند نہیں کرتے۔ان الفاظ کا ہونا کہ کام کرنے والے کو اللہ رب العزت (گناہوں سے) پاک نہیں کریں گے، نہ ان سے کلام کریں گے اور نہ ہی اس کی طرف دیکھیں گے۔

اسی طرح چند اور صیغے بھی ہیں۔

نہی کے صیغے کا حرمت کا فائدہ دیئے بغیر کلام میں وارد ہونا۔کبھی نہی کا صیغہ کلام میں آتا ہے لیکن کام کے حرام ہونے کا فائدہ نہیں دیتا۔مثلاً ناپسندیدگی کے معنوں میں نہی کا صیغہ آتا ہے جیسے مشکیزہ سے منہ لگا کر پانی پینے کی نہی۔جب چھوٹا بڑے کیلیے نہی کا صیغہ استعمال کرے تو وہاں نہی کا صیغہ دعا کیلیے ہوتا ہے، جیسے

رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ،(البقرۃ286:) اے ہمارے رب !اگر ہم بھول جائیں یا غلطی کر بیٹھیں تو ہماری پکڑ نہ کرنا۔

کبھی یہ رہنمائی کیلیے بھی وارد ہوتا ہے، جیسے اللہ رب العالمین کا یہ فرمان عالی شان ہے، لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ (المائدۃ101:) کچھ چیزوں کے بارے میں سوال نہ کرو کہ اگر تمہارے لیے ظاہر کردی جائیں تو تمہیں بری محسوس ہوں۔

اسی طرح نہی ان تمام معنوں کیلیے بھی استعمال ہوتی ہے جن کیلیے امر استعمال ہوتا ہے، اس فرق کے ساتھ کہ امر فعل طلب کرنے کیلیے ہوتا ہے اور نہی فعل سے رکنے کو طلب کرتا ہے۔

نہی کی بعض حالتوں کا بیان

نہی کی درج ذیل چار حالتیں ہیں۔

1۔ یہ کہ نہی صرف ایک چیز کی ہو، جیسے زنا کی نہی۔اور یہ حالت اکثر ہوتی ہے۔

2۔ یہ کہ متعدد کو جمع کرنے کی نہی ہو۔جس کام سے روکا گیا ہو وہ اگر بندہ علیحدہ علیحدہ کرے تو اس کیلیے جائز ہو، جیسے ایک نکاح میں دو بہنوں کو، خالہ اور اس کی بھانجی کو یا پھوپھی اور اس کی بھتیجی کو جمع کرنا۔

3۔ یہ کہ جمع شدہ چیزوں کو علیحدہ کرنے کی نہی ہو، چاہے وہ دو ہوں یا زیادہ۔جیسے ایک جوتی اتار کر اور دوسری پہن کر چلنا، لہٰذا

جس کو روکا گیا ہے اسے چاہیے کہ یا تو دونوں جوتے پہنے یا دونوں ہی اتار دے۔

4۔ یہ کہ متعدد چیزوں کی نہی ہو، چاہے ان کو اکٹھا کرلیا جائے یا علیحدہ ہی رکھا جائے۔جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ذیشان ہے ۔ وَلا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا ؟(الانسان24:) اورآپ ؟ان میں سے نہ گناہگار کی بات مانیے اور نہ ہی ناشکرے (کافر) کی۔

تو نہ تو ان دونوں کی اکٹھے اطاعت جائز ہے اور نہ ہی علیحدہ علیحدہ۔

اور اس نہی کی مختلف حالتوں کی مثالوں میں سے ایک مثال یہ ہے: لا تاكلِ السمكَ وتشربِ اللبنَ دونوں فعلوں پر اگر جزم ہو تو چوتھی حالت کی مثال ہوگی۔یعنی نہ تو مچھلی اور دودھ کو اکٹھا کرکے کھانا پینا جائز ہے اور نہ ہی علیحدہ علیحدہ۔اور اگر دوسرے فعل کو نصب دی جائے تو یہ دوسری حالت کی مثال بن جائے گی لا تاكلِ السمك وتشربَ اللبن یعنی کہ آپ مچھلی اور دودھ کو اکٹھا استعمال نہیں کرسکتے، البتہ علیحدہ علیحدہ استعمال کرسکتے ہیں۔اور اگر دوسرے فعل کو رفع دے دیا جائے تو یہ پہلی حالت کی مثال بن جائے گی لا تاكلِ السمك وتشربُ اللبن یعنی صرف مچھلی کھانے کی ممانعت ہوگی۔

نہی کی دو اقسام کا بیان

الفصل الحادی عشر فصل فی النهی والنهی نوعان نهی عن الأفعال الحسية كالزنا وشرب الخمر والكذب والظلم ونهی عن التصرفات الشرعية كالنهی عن الصوم فی يوم النحر والصلوة فی الأوقات المكروهة وبيع الدرهم بالدرهمين،

ترجمہ

نہی کی دو قسمیں ہیں ایک افعال حسی سے نہی جس طرح زنا شرب خمر جھوٹ اور ظلم اور تصرفات شرعیہ سے نہی جس طرح یوم نحر میں روزے سے نہی اور اوقات مکروہ میں نماز سے نہی اور ایک درہم کو دو درہم کے بیچنے کی نہی۔

نہی حسی کے حکم کا بیان

وحكم النوع الأول أن يكون المنهی عنه هو عين ما ورد عليه النهی فيكون عينه قبيحا فلا يكون مشروعا أصلا

ترجمہ

اور نوع اول کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ وہ اس چیز کا عین ہوگا جس پر نہی وارد ہوئی ہے پس اس کا عین قبیح ہوگا اور وہ بالکل مشروع

نہیں ہوگا۔

نہی کی دوسری قسم کے حکم کا بیان

وحكم النوع الثانی أن يكون المنهی عنه غير ما أضيف إليه النهی فيكون هو حسنا بنفسه قبيحا لغيره ويكون المباشر مرتكبا للحرام لغيره لا لنفسه

ترجمہ

اورنوع ثانی کاحکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہو جس کی طرف نہی منسوب کی گئی ہے پس یہ منہی عنہ اپنی ذات کے اعتبار سے حسن ہوگا اور اپنے غیر کی وجہ سے قبیح ہوگا اور اس کا کرنے والا حرام لغیرہ کا مرتکب ہوگا نہ کہ حرام لذاتہ کا۔

تصرفات شرعیہ سے نہی ہونے کا بیان

وعلى هذا قال أصحابنا النهی عن التصرفات الشرعية يقتضی تقريرها ويراد بذلك أن التصرف بعد النهی يبقى مشروعا كما كان لأنه لو لم يبق مشروعا كان العبد عاجزا عن تحصيل المشروع وحينئذ كان ذلك نهيا للعاجز وذلك من الشارع محال بحث النهی عن الأفعال الحسية والشرعية وبه فارق الأفعال الحسية لانه لو كان عينها قبيحا لا يؤدی ذلك إلى نهی العاجز لانه بهذا الوصف لا يعجز يوم النحر وجميع صور التصرفات الشرعية مع ورود النهی عنها

ترجمہ

اوراسی ضابطہ پر ہمارے علماء نے کہا کہ نہی عن التصرفات شرعیہ ان تصرفات کی تقریر اور تحقیق کا تقاضا کرتی ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ تصرف نہی کے بعد باقی رہے گا جس طرح کہ تھا اس لئے کہ اگر مشروع باقی نہ رہے تو بندہ مشروع کو حاصل کرنے سے عاجز ہو جائے گا اور اس وقت یہ نہی عاجز کے معنی میں ہوگی اور نہی عاجز شارع کی طرف سے محال ہے اور اس سے افعال حسیہ الگ ہو گئے اس لئے کہ اگر افعال حسیہ کا عین قبیح ہو تو افعال سے نہی نہی عاجز کا سبب نہیں ہوگی اس لئے کہ اس وصف کے ساتھ بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا ہے۔

بیوع فاسدہ کی نہی کا بیان

ويتفرع من هذا حكم البيع الفاسد والإجارة الفاسدة والنذر بصوم يوم النحر

وجميع صور التصرفات الشرعية مع ورود النهی عنها فقلنا البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض باعتبار أنه بيع ويجب نقضه باعتبار كونه حراما لغيره،

ترجمہ

اوراس سے بیع فاسد اور اجارہ فاسدہ یوم نحر میں روزے کی نذر اور تصرعات شرعیہ کی تمام صورتوں کا حکم متفرع ہوگا جن پر نہی وارد ہوئی ہے چنانچہ ہم نے کہا کہ بیع فاسد قبضہ کے وقت ملک کا فائدہ دیتی ہے اس اعتبار سے کہ وہ بیع ہے اور اس کا توڑنا واجب ہے اس اعتبار سے کہ وہ حرام لغیرہ ہے۔

علامہ علاؤالدین حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ بیع میں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ادائے ثمن کے لیے کوئی مدت مقرر ہوتی ہے اور کبھی نہیں اگر مدت مقرر نہ ہو تو ثمن کا مطالبہ بائع جب چاہے کرے اور جب تک مشتری ثمن نہ ادا کرے مبیع کو روک سکتا ہے اور دعویٰ کرکے وصول کرسکتا ہے اور اگر مدت مقرر ہے تو قبل مدت مطالبہ نہیں کرسکتا مگر مدت ایسی مقرر ہو جس میں جہالت نہ رہے کہ جھگڑا ہو اگر مدت ایسی مقرر کی جو فریقین نہ جانتے ہوں یا ایک کو اس کا علم نہ ہو تو بیع فاسد ہے مثلاً نوروز اور مہرگان یا ہولی، دیوالی کہ اکثر مسلمان یہ نہیں جانتے کہ کب ہوگی اور جانتے ہوں تو بیع ہو جائے گی (مگر مسلمانوں کو اپنے کاموں میں کفار کے تہواروں کی تاریخ مقرر کرنا بہت قبیح ہے) حجاج کی آمد کا دن مقرر کرنا کھیت کٹنے اور پیر میں سے غلہ اُٹھنے کی تاریخ مقرر کرنا بیع کو فاسد کردے گا کہ یہ چیزیں آگے پیچھے ہوا کرتی ہیں اگر ادائے ثمن کے لیے یہ اوقات مقرر کیے تھے مگر ان اقات کے آنے سے پہلے مشتری نے یہ میعاد ساقط کردی تو بیع صحیح ہو جائے گی جب کہ دونوں میں سے کسی نے اب تک بیع کو فسخ نہ کیا ہو۔ (درمختار، کتاب بیوع، بیروت)

مشرک عورتوں سے نکاح کا بیان

وهذا بخلاف نكاح المشركات ومنكوحة الأب ومعتدة الغير ومنكوحته ونكاح المحارم والنكاح بغير شهود لأن موجب النكاح حل التصرف وموجب النهی حرمة التصرف فاستحال الجمع بينهما فيحمل النهی على النفی فأما موجب البيع ثبوت الملك وموجب النهی حرمة التصرف وقد أمكن الجمع بينهما بان يثبت الملك ويحرم التصرف،

ترجمہ

اور مشرک عورتوں کے نکاح، باپ کی منکوحہ کے نکاح، غیر کی معتدہ اور اس کی منکوحہ کے نکاح محرم عورتوں سے نکاح اور بغیر گواہوں کے نکاح کے برخلاف ہے کیونکہ نکاح کا موجب تصرف کا حلال ہونا اور نہی کا موجب تصرف کا حرام ہونا ہے پس چونکہ ان

دونوں کو جمع کرنا محال ہے اس لئے اس کو نفی پر محمول کیا جائے گا اور بیع کا موجب ملک کا ثابت ہونا ہے اور نہی کا موجب تصرف کا حرام ہونا ہے اور ان دونوں کو جمع ممکن ہے اس طور پر کہ ملک ثابت ہو اور تصرف حرام ہو۔

مشرک سے نکاح کی ممانعت کا بیان

امام قرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ اس کی تفسیر میں کہتے ہیں : قولہ تعالیٰ (اور نکاح میں نہ دو) یعنی مسلمان عورت کا مشرک کے ساتھ نکاح نہ کرو، اور امت کا بھی اس پر اجماع ہے کہ مشرک شخص کبھی بھی مومن عورت کا خاوند نہیں بن سکتا اس لیے کہ اس میں اسلام پر عیب اور نقص ہے۔ تفسیر القرطبی (3 / 72) ۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے (یہ عورتیں ان کے لیے اور نہ ہی وہ مردان عورتوں کے لیے حلال ہیں) الممتحنة (10)

امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ بیان کرتے ہیں : مشرکہ یا عیسائی عورت جب مسلمان ہو اور وہ ذمی یا حربی کافر کی بیوی ہونے کے متعلق بیان کا باب ہے۔ عبدالوارث خالد سے اور وہ عکرمہ سے اور وہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بیان کرتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا : اگر عیساء عورت اپنے خاوند کیا سلام قبول کرنے سے کچھ دیر قبل اسلام قبول کر لے تو وہ اس پر حرام ہو گئی۔

اور امام مجاھد رحمہ اللہ تعالیٰ کا کہنا ہے کہ : اگر خاوند بیوی کی عدت کے اندر اندر مسلمان ہو جائے تو وہ اس سے شادی کر سکتا ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے : (نہ وہ (مسلمان عورتیں) ان (کافروں) کے لیے حلال ہیں اور نہ ہی وہ کافر مردان عورتوں کے لیے حلال ہیں)

اور حسن بھی رحمہ اللہ تعالیٰ عنہ کا کہنا ہے : حسن اور قتادہ رحمہما اللہ تعالیٰ کا کہنا ہے کہ : مجوسی میاں بیوی دونوں مسلمان ہو جائیں تو وہ اپنے نکاح پر ہی رہیں گے اور اگر ان میں سے ایک بھی پہلے مسلمان ہو اور دوسرا انکار کر دے تو ان کی آپس میں جداء ہوگی اور وہ اپنی بیوی کے ساتھ نہیں رہ سکتا۔ (صحیح بخاری، فتح الباری (9 / 421)

- 2 ذیل میں چند ایک مثالیں پیش کی جاتی ہیں - 1 : دور جاھلیت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی شادی ابوالعاص بن ربیع کے ساتھ ہوء تو جب زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اسلام قبول کیا تو نکاح فسخ ہونے کی بنا پر اپنے والد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ گئیں اور جب ابوالعاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی اسلام قبول کر لیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو ابو عاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف واپس کر دیا۔ سنن ترمذی حدیث نمبر (1143) سنن ابوداود حدیث نمبر (2240) سنن ابن ماجۃ حدیث نمبر (2009) ۔ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے مسند احمد (1879) اسے صحیح قرار دیا اور اما ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے کہ اس کی سند میں کوئی حرج نہیں۔

اس میں صحیح مسئلہ یہی ہے کہ ایسی صورت میں خاوند کو تجدید نکاح کی ضرورت نہیں۔ اور اگر وہ اس کے نکاح میں ہی ہو تو پھر خاوند اس کا زیادہ حق دار ہے لیکن اگر عدت گزر جائے تو بیوی آزاد ہے کہ وہ خاوند کے مسلمان ہونے کے بعد اس کے پاس جائے یا کسی اور سے نکاح کر لے۔



امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے : اہل علم کے ہاں اس حدیث پر عمل یہ ہے کہ جب بیوی خاوند کے قبل اسلام قبول کر لے اور خاوند بعد میں اس کی عدت کے اندر اندر مسلمان ہو جائے تو اس کا خاوند زیادہ حق دار ہے۔

امام مالک بن انس، امام اوزاعی، امام شافعی، امام احمد اور اسحاق رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول بھی یہی ہے۔

(سنن ترمذی حدیث نمبر (1142)

ابن عبدالبر رحمہ اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں : اگر کافرہ عورت مسلمان ہو جائے اور اس کی عدت کے اندر اندر خاوند مسلمان نہ ہو تو علماء اس پر متفق ہیں کہ اس کے خاوند کا اپنی بیوی پر کو حق نہیں۔ (التمھید (12 / 23)

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ تعالیٰ کا کہنا ہے : لیکن جس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم دلالت کرتا ہے وہ یہ ہے کہ اس حالت میں نکاح موقوف ہوگا، اگر تو عدت ختم ہونے سے قبل خاوند بھی مسلمان ہو جائے تو وہ اس کی بیوی ہے لیکن اگر عورت کی عدت ختم ہو جائے (اور خاوند مسلمان نہ ہو) تو بیوی کو حق حاصل ہے کہ وہ جس سے چاہے نکاح کر لے، اور اگر چاہے تو وہ اس کے اسلام قبول کرنے کا انتظار کرے اور قبول اسلام کے بعد اس سے تجدید نکاح کے بغیر اس کی بیوی ہوگی۔ (زاد المعاد (5 / 138 - 137)

- 2 اور طلحہ بن عبیداللہ کی بیوی اروی بنت ربیعہ بن حارث بن عبدالمطلب اسلام قبول کرنے کی وجہ سے خاوند سے علحیدہ ہوگ، پھر انہوں نے مسلمان ہونے کے بعد خالد بن سعید بن عاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے شادی کر لی اور وہ بھی کافر سے مسلمان ہو چکے تھے اور اپنی کافرہ بیوی کو چھوڑا تھا، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی شادی خالد رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کر دی۔

(تفسیر قرطبی (18 / 65 66)

- 3 انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ابوطلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ام سلیم رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے شادی کی تو ان کا مہر ہی اسلام تھا۔

ام سلیم رضی اللہ تعالیٰ عنہا ابوطلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے قبل مسلمان ہوء تھی تو ابوطلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے انہیں شادی کا پیغام بھیجا تو ام سلیم رضی اللہ تعالیٰ عنہا کہنے لگیں۔

اگر اسلام قبول کر لو تو میں تیرے ساتھ نکاح کر لیتی ہوں لھذا ابوطلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی مسلمان ہو گئے تو ان کے درمیان یہی مہر تھا۔ (سنن نسائی حدیث نمبر (3340)

- 4 اور اسی طرح ولید بن مغیرہ کی بیٹی اور جو کہ صفوان بن امیہ کی بیوی تھی خاوند سے پہلے مسلمان ہو گئی اور صفوان بن امیہ بعد میں مسلمان ہوئے تو ان کی بیوی واپس آ گئی۔ (موطا امام مالک حدیث نمبر (1132)

ابن عبدالبر رحمہ اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں : اس حدیث کا مجھے تو علم نہیں کہ کسی صحیح طریق سے یہ متصل ہو اور یہ حدیث اہل سیرت کے ہاں معروف و مشہور ہے، اور ابن شہاب اہل سیرت کے امام اور عالم ہیں اور اسی طرح امام شعبی رحمہ اللہ تعالیٰ عنہ بھی۔ ان شاء

اللہ اس حدیث کی شہرت سند سے زیادہ قوی ہے۔ (التمہید (12، 19)

- 5 اورام حکیم بنت حارث بن ھشام جو عکرمہ بن ابوجہل کی بیوی تھی مسلمان ہو گئے تو ان کا نکاح فسخ ہو گیا، پھر عدت کے اندر ہی عکرمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بھی مسلمان ہو گئے تو وہ اپنے خاوند کے پاس آ گئیں۔ (مصنف ابن ابی شیبہ (4 / 107)

تصرف کے حرام ہونے سے ملکیت زائل نہ ہونے کا بیان

أليس أنه لو تخمر العصير فى ملك المسلم يبقى ملكه فيها ويحرم التصرف وعلى هذا قال أصحابنا إذا نذر بصوم يوم النحر أيام التشريق يصح نذره لأنه نذر بصوم مشروع وكذلك لو نذر بالصلوة فى الأوقات المكروهة يصح لأنه نذر بعبادة مشروعة لما ذكرنا أن النهي يوجب بقاء التصرف مشروعا،

ترجمہ

کیا یہ بات نہیں ہے اگر شیرہ انگور مسلمان کی ملک میں شراب بن گیا تو اس میں اس کی ملک باقی رہتی ہے اور تصرف حرام ہوتا ہے۔ اور اسی اصول کی بناء پر ہمارے علماء نے کہا کہ جب یوم نہر اور ایام تشریق کے روزوں کی نذر کرے گا تو اس کی نذر صحیح ہو جائے گی کیونکہ یہ صوم مشروع کی نذر ہے اور اسی طرح اگر اوقات مکروہ میں نماز کی نذر کی تو اس کی نذر صحیح ہو گی کیونکہ یہ عبادت مشروعہ کی نذر ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے کہ نہی تصرف کے مشروع باقی رہنے کو ثابت کرتی ہے۔

اوقات ممنوعہ میں نماز شروع کرنے کا بیان

ولهذا قلنا لو شرع فى النفل فى هذه الأوقات لزمه بالشروع وارتكاب الحرام ليس لازم للزوم الاتمام فانه لو صبر حتى حلت الصلوة بارتفاع الشمس وغروبها ودلوكها أمكنه اتمام بدون الكراهة وبه فارق صوم يوم العيد فانه لو شرع فيه لا يلزمه عند أبى حنيفة ومحمد لان الاتمام لا ينفك عن ارتكاب الحرام،

ترجمہ

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر ان اوقات میں نماز شروع کی تو شروع کرنے سے اس پر نفل نماز لازم ہو جائے گی اور اتمام کے لازم ہونے سے حرام کا مرتکب ہونا لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ اگر وہ آفتاب کے طلوب ہونے اور غروب ہونے اور زوال ہونے کی وجہ نماز کے جائز ہونے تک صبر کر لے تو اس کے لئے بغیر کراہت کے نماز کا پورا کرنا ممکن ہو جائیگا اور اس سے نفل نماز



اوقات مکروہ میں پڑھنا صوم یوم عید سے الگ ہے اس لئے کہ اگر اس کو شروع کر لیا تو طرفین کے نزدیک اس پر پورا کرنا لازم نہ ہو گا کیونکہ صوم یوم عید کا اتمام حرام کے ارتکاب سے الگ نہیں ہوتا ہے۔

امام مسلم علیہ الرحمہ اپنی سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ حضرت علی بن رباح کہتے ہیں کہ میں نے سیدنا عقبہ بن عامر جہنی رضی اللہ عنہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں تین اوقات میں نماز سے اور مُردوں کو دفن کرنے سے روکتے تھے۔ ایک تو جب سورج طلوع ہو رہا ہو، یہاں تک کہ بلند ہو جائے، دوسرے جس وقت ٹھیک دوپہر ہو، جب تک کہ زوال نہ ہو جائے اور تیسرے جس وقت سورج ڈوبنے لگے، جب تک پورا ڈوب نہ جائے۔ (219، صحیح مسلم)

امام بخاری علیہ الرحمہ اپنی سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ حضرت سیدنا ابن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (اے لوگو!) تم اپنی نمازیں طلوع آفتاب کے وقت نہ ادا کرو اور نہ غروب آفتاب کے وقت۔ (صحیح بخاری، رقم ۳۵۸،)

حضرت سیدنا ابن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب آفتاب کا کنارا نکل آئے تو نماز موقوف کر دو یہاں تک کہ آفتاب بلند ہو جائے اور جب آفتاب کا کنارا چھپ جائے تو نماز موقوف کر دو یہاں تک کہ (پورا آفتاب) چھپ جائے۔ (صحیح بخاری، رقم ۳۵۹،)

حائض سے وطی کی ممانعت کا بیان

ومن هذا النوع وطء الحائض فان النهى عن قربانها باعتبار الأذى لقوله تعالىٰ (ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن)

ترجمہ

اور حائضہ کے ساتھ وطی کرنا اسی نوع سے ہے اس لئے کہ حائضہ کے پاس جانے سے منع کرنا اذٰی کی وجہ سے ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ لوگ آپ سے حیض کے بارے میں سوال کرتے ہیں آپ فرما دیجئے وہ گندگی ہے حالت حیض میں عورتوں سے الگ رہو اور پاک ہونے تک ان قریب مت جاؤ۔

ایام حیض اور جماع سے متعلقہ مسائل کا بیان

حضرت انس فرماتے ہیں کہ یہودی لوگ حائضہ عورتوں کو نہ اپنے ساتھ کھلاتے تھے اور نہ اپنے ساتھ رکھتے تھے، صحابہ نے اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا جس کے جواب میں یہ آیت اتری، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سوائے جماع کے اور سب کچھ حلال ہے یہودی یہ سن کر کہنے لگے کہ انہیں تو ہماری مخالفت ہی سے غرض ہے، حضرت اسید بن حضیر اور حضرت

خباد بن بشر نے یہودیوں کا یہ کلام نقل کر کے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پھر ہمیں جماع کی بھی رخصت دی جائے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ یہ سن کر متغیر ہوگیا یہاں تک کہ اور صحابہ نے خیال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان پر ناراض ہو گئے۔ جب یہ بزرگ جانے گئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کوئی بزرگ تحفتاً دودھ لے کر آئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پیچھے آدمی بھیج کر انہیں بلایا اور وہ دودھ انہیں پلایا، اب معلوم ہوا کہ وہ غصہ جاتا رہا۔ (مسلم)

پس اس فرمان کا کہ حیض کی حالت میں عورتوں سے الگ رہو یہ مطلب ہوا کہ جماع نہ کرو اس لئے کہ اور سب حلال ہے۔ اکثر علماء کا مذہب ہے کہ سوائے جماع کے مباشرت جائز ہے، احادیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسی حالت میں ازواج مطہرات سے ملتے جلتے لیکن وہ تہمند باندھے ہوئے ہوتی تھیں (ابوداؤد)

حضرت عمارہ کی پھوپھی صاحبہ حضرت عائشہ صدیقہ سے سوال کرتی ہیں کہ اگر عورت حیض کی حالت میں ہو اور گھر میں میاں بیوی کا ایک ہی بستر ہو تو وہ کیا کرے؟ یعنی اس حالت میں اس کے ساتھ اس کا خاوند سو سکتا ہے یا نہیں؟ آپ نے فرمایا، سنو ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں تشریف لائے، آتے ہی نماز کی جگہ تشریف لے گئے اور نماز میں مشغول ہو گئے، دیر زیادہ لگ گئی اور اس عرصہ میں مجھے نیند آ گئی، آپ کو جاڑا لگنے لگا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا ادھر آؤ، میں نے کہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں تو حیض سے ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے گھٹنوں کے اوپر سے کپڑا ہٹانے کا حکم دیا اور پھر میری ران پر رخسار اور سینہ رکھ کر لیٹ گئے، میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر جھک گئی تو سردی کچھ کم ہوئی اور اس گرمی سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نیند آ گئی۔ حضرت مسروق ایک مرتبہ حضرت عائشہ کے پاس آئے اور کہا السلام علی النبی وعلی اھلہ حضرت عائشہ نے جواب دے کر مرحبا مرحبا کہا اور اندر آنے کی اجازت دی، آپ نے کہا ام المومنین ایک مسئلہ پوچھتا ہوں لیکن شرم معلوم ہوتی ہے۔ آپ نے فرمایا سن میں تیری ماں اور تو قائم مقام میرے بیٹے کے ہے، جو پوچھنا ہو پوچھ، کہا فرمایئے آدمی کیلئے اپنے حائضہ بیوی حلال ہے؟ فرمایا سوائے شرمگاہ کے اور سب جائز ہے۔ (ابن جریر)

اور سندوں سے بھی مختلف الفاظ کے ساتھ حضرت ام المومنین کا یہ قول مروی ہے، حضرت ابن عباس مجاہد حسن اور عکرمہ کا فتوٰی بھی یہی ہے، مقصد یہ ہے کہ حائضہ عورت کے ساتھ لیٹنا بیٹھنا اس کے ساتھ کھانا پینا وغیرہ امور بالاتفاق جائز ہیں۔ حضرت عائشہ سے منقول ہے میں حیض سے ہوتی تھی، میں ہڈی چوستی تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی اسی ہڈی کو وہیں منہ لگا کر چوستے تھے، میں پانی پیتی تھی پھر گلاس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیتی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی وہیں منہ لگا کر اسی گلاس سے پانی پیتے اور میں اس وقت حائضہ ہوتی تھی، ابوداؤد میں روایت ہے کہ میرے حیض کے شروع دنوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے ساتھ ہی لحاف میں سوتے تھے۔ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کپڑا کہیں سے خراب ہو جاتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اتنی ہی جگہ کو دھو ڈالتے۔ اگر جسم مبارک پر کچھ لگ جاتا تو اسے بھی دھو ڈالتے اور پھر ان ہی کپڑوں میں نماز پڑھتے۔ ہاں ابوداؤد کی ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ حضرت صدیقہ فرماتی ہیں میں جب حیض سے ہوتی تو بستر سے اتر جاتی اور بوریئے پر آ جاتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میرے قریب بھی نہ

آتے جب تک میں پاک نہ ہو جاؤں۔ تو یہ روایت محمول ہے کہ آپ پرہیز اور احتیاط کرتے تھے نہ یہ کہ محمول ہو حرمت اور ممانعت پر بعض حضرات یہ بھی فرماتے ہیں کہ تہبند ہوتے ہوئے فائدہ اٹھائے، حضرت میمونہ بنت حارث ہلالیہ فرماتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنی کسی اہلیہ سے ان کی حیض کی حالت میں ملنا چاہتے تھے تو انہیں حکم دیتے تھے کہ تہبند باندھ لیں (بخاری)

اس طرح بخاری مسلم میں بھی یہ حدیث حضرت عائشہ سے مروی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص سوال کرتا ہے کہ میری بیوی سے مجھے اس کے حیض کے حالت میں کیا کچھ حلال ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تہبند سے اوپر کا کل (ابوداؤد وغیرہ)

ایک اور روایت میں ہے کہ اس سے بھی بچنا بہتر ہے۔ حضرت عائشہ حضرت ابن عباس، حضرت سعید بن مسیب اور حضرت شریح کا مذہب بھی یہی ہے۔ امام شافعی کے اس بارے میں دو قول ہیں جن میں ایک یہ بھی ہے کہ اکثر عراقیوں وغیرہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہ تو متفقہ فیصلہ ہے کہ جماع حرام ہے اس لئے اس کے آس پاس سے بھی بچنا چاہئے تا کہ حرمت میں واقع ہونے کا خطرہ نہ رہے۔ حالت حیض میں جماع کی حرمت اور اس کام کے کرنے والے کا گنہگار ہونا تو یقینی امر ہے جسے توبہ استغفار کرنا لازمی ہے لیکن اسے کفارہ بھی دینا پڑے گا یا نہیں اس میں علماء کرام کے دو قول ہیں۔ ایک تو یہ کہ کفارہ بھی ہے چنانچہ مسند احمد اور سنن میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص اپنی حائضہ بیوی سے جماع کرے وہ ایک دینار یا آدھا دینار صدقہ دے۔ ترمذی میں ہے کہ خون اگر سرخ ہو تو ایک دینار اور اگر زرد رنگ کا ہو تو آدھا دینار۔ مسند احمد میں ہے کہ اگر خون پیچھے ہٹ گیا اور ابھی اس عورت نے غسل نہ کیا ہو اور اس حالت میں اس کا خاوند اس سے ملے تو آدھا دینار ورنہ پورا دینار، دوسرا قول یہ ہے کہ کفارہ کچھ بھی نہیں صرف اللہ عز و جل سے استغفار کرے۔ امام شافعی کا بھی آخری اور زیادہ صحیح یہی مذہب ہے اور جمہور علماء بھی اسی کے قائل ہیں۔

جو حدیثیں اوپر بیان ہوئیں ان کی نسبت یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ان کا مرفوع ہونا صحیح نہیں بلکہ صحیح بات یہی ہے کہ یہ موقوف ہے۔ یہ فرمان کہ جب تک عورتیں پاک نہ ہو جائیں ان کے قریب نہ جاؤ۔ یہ تفسیر ہے اس فرمان کی کہ عورتوں سے ان کی حیض کی حالت میں جدا رہو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت حیض ختم ہو جائے پھر نزدیکی حلال ہے۔ حضرت امام ابوعبداللہ احمد بن حنبل فرماتے ہیں طہر یعنی پاکی دلالت کرتی ہے کہ اب اس سے نزدیکی جائز ہے۔ حضرت میمونہ اور حضرت عائشہ کا یہ فرمانا کہ ہم میں سے جب کوئی حیض سے ہوتی تو تہبند باندھ لیتی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی چادر میں سوتی، اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ جس زندگی سے منع کیا گیا ہے وہ جماع ہے، ویسے سونا بیٹھنا وغیرہ سب جائز ہے۔ اس کے بعد یہ فرمان ان کے پاک ہو جانے کے بعد ان کے پاس آؤ۔ اس میں ارشاد ہے کہ اس کے غسل کر لینے کے بعد ان سے جماع کرو۔

ابن حزم فرماتے ہیں کہ ہر حیض کی پاکیزگی کے بعد جماع کرنا واجب ہے، اس کی دلیل آیت (فاتوھن) ہے جس میں حکم ہے لیکن یہ دلیل کوئی پختہ نہیں۔ یہ امر تو صرف حرمت کو ہٹا دینے کا اعلان ہے اور اس کے سوا اس کی کوئی دلیل ان کے پاس نہیں، علماء

اصول میں سے بعض تو کہتے ہیں کہ امر یعنی حکم مطلقاً وجوب کیلئے ہوتا ہے ان لوگوں کو امام ابن حزم کا جواب بہت گراں ہے، بعض کہتے ہیں یہ امر صرف اباحت کیلئے ہے اور چونکہ اس سے پہلے ممانعت وارد ہو چکی ہے یہ قرینہ ہے جو امر کو وجوب سے ہٹا دیتا ہے لیکن یہ غور طلب بات ہے، دلیل سے جو بات ثابت ہے وہ یہ ہے کہ ایسے موقع پر یعنی پہلے منع ہو پھر حکم ہو تو حکم اپنی اصل پر رہتا ہے یعنی جو بات منع سے پہلے جیسی تھی ویسی ہی اب ہو جائے گی یعنی اگر منع سے پہلے وہ کام واجب تھا تو اب بھی واجب ہی رہے گا۔ (جامع البیان، سورہ بقرہ، بیروت)

حرمت فعل کا ترتب احکام کے منافی نہ ہونے کا بیان

ولهذا قلنا يترتب الأحكام على هذا الوطء فيثبت به إحصان الواطء وتحل المرأة للزوج الأول ويثبت به حكم المهر والعدة والنفقة ولو امتنعت عن التمكين لأجل الصداق كانت ناشزة عندهما فلا تستحق النفقة

وحرمة الفعل لا تنافي ترتب الأحكام كطلاق الحائض والوضوء بالمياه المغصوبة والإصطياد بقوس مغصوبة ل والذبح بسكين مغصوبة والصلوة في الأرض المغصوبة والبيع في وقت النداء فانه يترتب الحكم على هذه التصرفات مع اشتمالها على الحرمة

ترجمہ

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ حائض کے احکام اس وطی پر مرتب ہو گے چنانچہ اس پر واطی کا احصان ثابت ہو جائے گا اور ازواج اول کے لئے عورت حلال ہو جائے گی اور اس مہر عدت اور نفقہ کا حکم ثابت ہوگا اور اگر وہ مہر کی وجہ سے قدرت دینے سے رک گئی تو صاحبین کے نزدیک ناشزہ ہوگی لہٰذا نفقہ کی مستحق نہ ہوگا اور فعل کا حرام ہونا ترتب احکام کے منافی نہیں ہے جس طرح حائضہ کی طلاق مغصوبہ پانی سے وضو مغصوبہ کمان سے شکار مغصوبہ چھری سے ذبح کرنا ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنا اور اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کرنا کیونکہ ان تصرفات سے حکم مرتب ہوگا باوجودیکہ یہ تصرفات حرمت پر مشتمل ہیں۔

فاسق کی شہادت کا بیان

وباعتبار هذا الأصل قلنا في قوله تعالىٰ (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا) ان الفاسق من أهل الشهادة فينعقد النكاح بشهادة الفساق لان النهي عن قبول الشهادة بدون الشهادة محال وانما لم تقبل شهادتهم لفساد في الأداء لا لعدم الشهادة أصلا

وعلى هذا لا يجب عليهم اللعان لان ذلك أداء الشهادة ولا أداء مع الفاسق

ترجمہ

اور اسی اصل کے اعتبار سے ہم نے باری تعالیٰ کے قول ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا کے بارے میں کہا کہ فاسق اہل شہادت میں سے ہے کہ لہٰذا فساق کی شہادت سے نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ بغیر شہادت کے قبول شہادت کی نفی محال ہے اور ان کی شہادت ایسے فساد کی وجہ سے مقبول نہ ہوگی جو فساد اداء میں ہے نہ اس لئے کہ وہ بالکل شہادت کے اہل نہیں ہیں اور اسی بناء پر ان پر لعان واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان شہادت کا اداء کرنا ہے اور فسق کے ساتھ اداء شہادت نہیں ہوتی ہے۔

شرح

علامہ علاؤالدین حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ قضاء کا اہل وہی ہے جو شہادت کا اہل ہو اور فاسق شہادت کا اہل ہے لہٰذا وہ قضاء کا اہل ہے لیکن اس کو قضاء پر مقرر نہ کیا جائے اس کو قضاء پر مقرر کرنے والا گنہگار ہوگا، جیسا کہ اس کی شہادت قبول کرنے والا گنہگار ہوگا، اسی پر فتویٰ دیا جائے، اور فتاویٰ قاعدیہ میں اس کو قاضی کے ظن غالب سے مقید کیا ہے کہ فاسق کی شہادت صدق پر مبنی ہے، اس کو محفوظ کرو۔ (درمختار، شرح تنویر الابصار، کتاب قضاء)

اگر قاضی نے فاسق کی شہادت قبول کر کے فیصلہ دے دیا تو نافذ ہو جائے گا لیکن قاضی گنہگار رہوگا۔ فتاویٰ قاعدیہ میں ہے یہ تب ہوگا جب قاضی کو ظن غالب ہو کہ فاسق سچا ہے، یہ محفوظ کرنے کے قابل ہے۔ (درر الاحکام، کتاب قضاء)

فاسق جج کو معزول کرنے کا بیان

حضرت عبادہ ابن صامت کہتے ہیں کہ ہم نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت کی یعنی آپ کے روبرو ان امور کا عہد کیا کہ ہم (آپ کی ہدایات کو توجہ سے) سنیں گے (اور ہر قسم کے حالات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کی) اطاعت کریں گے تنگی اور سخت حالات میں بھی اور آسان و خوش آئند زمانہ میں بھی، خوشی کے موقع پر بھی اور ناخوشی کی حالت میں ہم پر ترجیح دی جائے گی (تو ہم صبر کریں گے۔ ہم امر کو اس کی جگہ سے نہیں نکالیں گے ہم (جب زبان سے کوئی بات کہیں گے تو) حق کہیں گے خواہ ہم کسی جگہ ہوں (اور کسی حال میں ہوں) اور ہم اللہ کے معاملے میں (یعنی دین پہنچانے اور حق بات کہنے میں) کسی ملامت کرنے والے شخص کی ملامت سے نہیں ڈریں گے۔ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ (ہم نے اس بات کا عہد کیا کہ ہم امر کو جگہ سے نہیں نکالیں گے۔ (چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ امر کو اس کی جگہ سے نہ نکالو) ہاں اگر تم صریح کفر دیکھو جس پر تمہارے پاس اللہ تعالیٰ کی طرف سے (یعنی قرآن کی کسی آیت یا کسی حدیث کی صورت میں دلیل ہو (اور اس میں کسی تاویل کی گنجائش نہ ہو تو اس صورت میں امر کو اس کی جگہ سے نکالنے کی اجازت ہے۔

(بخاری و مسلم، مشکوۃ شریف: جلد سوم: حدیث نمبر 806)

ہم پر ترجیح دی جائے گی کا مطلب یہ ہے کہ ہم انصار نے یہ بھی عہد کیا کہ اگر ہم پر کسی کو ترجیح دی جائے گی ہم صبر وتحمل کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑیں گے۔ ایک روایت میں منقول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار سے فرمایا تھا کہ (میرے بعد تم لوگوں سے ترجیحی سلوک ہوگا یعنی بخشش وانعام اور اعزاز مناصب کی تقسیم کے وقت تم پر دوسرے لوگوں کو ترجیح وتفصیل دی جائے گی ایسے موقع پر تم لوگ صبر کرنا چنانچہ آپ کی یہ پیش گوئی ثابت ہوئی کہ خلفاء راشدین کے زمانے کے بعد جب امراء کا عہد حکومت شروع ہوا تو انصار کے ساتھ ترجیحی سلوک کیا گیا اور انصار نے بھی آپ کے ارشاد کی تعمیل میں اور اپنا عہد نباہتے ہوئے اس ترجیحی سلوک کے خلاف شکوہ شکایت کرنے کی بجائے صبر وتحمل کی راہ کو اختیار کیا۔

ہم امر کو اس کی جگہ سے نہیں نکالیں گے کا مطلب یہ ہے کہ ہم امارت وحکومت کی طلب وخواہش نہیں کریں گے ہم پر جس شخص کو امیر وحاکم بنا دیا جائیگا ہم اس کو معزول نہیں کریں گے اور اپنے امیر وحاکم کے خلاف ہنگامہ آرائی کر کے کوئی شورش پیدا نہیں کریں گے۔

روایت کے آخری الفاظ کا مطلب یہ ہے کہ اگر امیر وحاکم کے قول وفعل میں صریح کفر دیکھو تو اس کو معزول کر دینے کی اجازت ہے اور اس کی اطاعت وفرمانبرداری کرنا واجب ہوگا۔

اس ارشاد گرامی سے یہ واضح ہوا کہ امام یعنی سربراہ مملکت کو معزول کرنے کی اسی صورت میں اجازت ہے جب کہ وہ صریح طور پر کفر کا مرتکب ہو اور اس کا کفر قرآن وحدیث کی روشنی میں اتنے واضح طور پر ثابت ہو کہ اس امام کے لئے کفر کی کوئی بھی تاویل کرنا ممکن نہ ہو۔ چنانچہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ یہ فرماتے ہیں کہ اگر امام فسق فجور میں مبتلا ہو جائے تو اس کو معزول کیا جا سکتا ہے یہی مسئلہ ہر قاضی وامیر کا ہے۔

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں ان ائمہ کے اختلافی اقوال کی بنیاد یہ ہے کہ حضرت امام شافعی کے نزدیک تو فاسق شخص اس بات کا اہل نہیں ہوگا کہ اس کو ولایت (کسی کا ولی ہونے) کی ذمہ داری سونپی جائے جب کہ امام اعظم ابوحنیفہ یہ فرماتے ہیں کہ فاسق، ولایت کا اہل ہو سکتا ہے چنانچہ ان کے نزدیک فاسق باپ کے لئے اپنی نابالغ لڑکی کا نکاح کر دینا جائز ہے۔

فرمانبرداری بقدر طاقت

اور حضرت ابن عمر کہتے ہیں کہ جب ہم رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت کرتے (یعنی اس بات کا عہد کرتے) کہ ہم (آپ کی ہدایات کو توجہ سے سنیں گے اور (آپ کے احکام کی) اطاعت کریں گے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے فرماتے کہ ان امور میں جن کو تم طاقت رکھتے ہو۔ (بخاری ومسلم)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یا تو اپنے ارشاد کے ذریعہ صحابہ کو یہ رخصت (یعنی آسانی وسہولت) عطا فرمائی کہ تم سے جس قدر فرمانبرداری ہو سکے اس قدر کرو۔ یا یہ ارشاد اسی بات کی تاکید وتشدید کے لئے تھا کہ تم جتنی فرمانبرداری کر سکو اس میں کسی قسم کی کوئی کوتاہی یا قصور واقع نہ ہونا چاہئے۔



فاسق کی عالم کے خلاف شہادت قبول نہ ہونے کا بیان

جاہل کی گواہی عالم کے خلاف قبول نہیں کی جائیگی کیونکہ جن احکام شرعیہ کا سیکھنا اس پر واجب ہے اس کو ترک کرنے کی وجہ سے وہ فاسق ہو گیا، تو اس صورت میں یعنی فاسق ہونے کی صورت میں تو اس کی گواہی نہ اپنے جیسے جاہل اور نہ ہی غیر جاہل پر قبول کی جائے گی، اور اس ترک تعلم پر حاکم اس کو بطور تعزیر سزا دے سکتا ہے، پھر کہا کہ عالم وہ ہے جو تراکیب الفاظ سے معنی کا استخراج کر سکے جیسا کہ ثابت اور مناسب ہے۔ (درمختار، کتاب شہادات)

بحث طريق معرفة المراد بالنصوص

﴿یہ فصل نصوص کی مراد کے طریقہ کو جاننے کے بیان میں ہے﴾

نصوص کی معرفت کا بیان

اعلم ان لمعرفة المراد بالنصوص طرقا منها ان اللفظ اذا كان حقيقة لمعنى ومجازا لآخر فالحقيقة أولى مثاله ما قال علماؤنا البنت المخلوقة من ماء الزنا يحرم على الزاني نكاحها

وقال الشافعي رح يحل والصحيح ما قلنا لأنها بنته حقيقة فتدخل تحت قوله تعالىٰ (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم) ويتفرع منه الأحكام على المذهبين من حل الوطء ووجوب المهر ولزوم النفقة وجريان التوارث وولاية المنع عن الخروج والبروز،

ترجمہ

جان لو نصوص کی مراد جاننے کے متعدد طریقے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ لفظ جب ایک معنی کے حقیقت اور دوسرے معنی کے لئے مجاز حقیقت ہو تو حقیقت اولی ہے اس کی مثال وہ ہے جو ہمارے علماء نے کہا کہ زنا کے پانی سے پیدا شدہ لڑکی زانی پر اس کا نکاح حرام ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اس کا نکاح حلال ہوگا اور صحیح وہ ہے کہ جو ہم نے کہا کہ اس لئے کہ وہ زانی کی حقیقۃ بیٹی ہے لہذا باری تعالیٰ کا قول **حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم** کے تحت داخل ہوگی اور اس سے دونوں مذاہب کے مطابق احکام متفرع ہوں گے یعنی وطی کا حلال ہونا مہر کا واجب ہونا نفقہ کا لازم ہونا میراث کا جاری ہونا اور باہر آنے جانے سے روکنے کی

ولایت کا حاصل ہونا ہے۔

شرح

نسبی، رضاعی اور سسرالی رشتے سے جو عورتیں مرد پر حرام ہیں ان کا بیان آیہ کریمہ میں ہو رہا ہے، حضرت ابن عباس فرماتے ہیں سات عورتیں بوجہ نسب حرام ہیں اور سات بوجہ سسرال کے پھر آپ نے اس آیت کی تلاوت کی جس میں بہن کی لڑکیوں تک نسبی رشتوں کا ذکر ہے۔ جمہور علماء کرام نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہ بھی اس زانی پر حرام ہے کیونکہ یہ بھی بیٹی ہے اور بیٹیاں حرام ہیں، یہی مذہب ابوحنیفہ مالک اور احمد بن حنبل کا ہے، امام شافعی سے کچھ اس کی اباحت میں بھی بحث کی گئی ہے اس لئے کہ شرعاً یہ بیٹی نہیں پس جیسے کہ ورثے کے حوالے سے یہ بیٹی کے حکم سے خارج ہے اور ورثہ نہیں پاتی اسی طرح اس آیت حرمت میں بھی وہ داخل نہیں ہے۔

پھر فرمایا کہ جس طرح تم پر تمہاری سگی ماں حرام ہے اسی طرح رضاعی ماں بھی حرام ہے بخاری و مسلم میں ہے کہ رضاعت بھی اسے حرام کرتی ہے جسے ولادت حرام کرتی ہے صحیح مسلم میں ہے رضاعت سے بھی وہ حرام ہے جو نسب سے ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بیٹی، پوتی، پرپوتی، نواسی، پڑنواسی، ان سب سے نکاح کرنا حرام ہے اور سوتیلی لڑکی جو دوسرے شوہر کی ہو اور بیوی ساتھ لائی ہو اس سے نکاح کرنے نہ کرنے میں تفصیل ہے جو آگے آ رہی ہے اور جو لڑکا لڑکی صلبی نہ ہو بلکہ گود لے کر پال لیا ہو ان سے اور ان کی اولاد سے نکاح جائز ہے، بشرطیکہ کسی دوسرے طریقہ سے حرمت نہ آئی ہو، اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کیا تو اس نطفہ سے جو لڑکی پیدا ہو وہ بھی بیٹی کے حکم میں ہے اس سے بھی نکاح درست نہیں۔

ایک معرفت کے ذریعے تخصیص نص کا بیان

2ومنها أن أحد المحملين إذا أوجب تخصيصا فى النص دون الآخر فالحمل على ما لا يستلزم التخصيص أولى مثاله فى قوله تعالىٰ (أو لامستم النساء)فالملامسة لو حملت على الوقاعكان النص معمولا به فى جميع صور وجوده ولو حملت على المس باليد كان النص مخصوصا به فى كثير من الصور فان مس المحارم والطفلة الصغيرة الگ غير ناقض للوضوء فى أصح قولى الشافعى ويتفرع منه الأحكام على المذهبين من إباحة الصلوة ومس المصحف ودخول المسجد وصحة الامامة ولزوم التيمم عند عدم الماء وتذكر المس فى أثناء الصلوة،

ترجمہ

اور ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ دو احتمالوں میں سے ایک جب نص میں تخصیص کو واجب کرے نہ کہ دوسرا تو اس پر محمول کرنا جو تخصیص کو مستلزم نہ ہو اولی ہے اس کی مثال باری تعالی کے قول او لمستم النساء میں ہے پس ملامست کو اگر جماع پر محمول کیا گیا تو نص وجود جماع کی تمام صورتوں میں معمول بہ ہوگا اور اگر مس بالید پر محمول کیا گیا تو نص بہت سی صورتوں پر محمول ہوگی اس لئے کہ محارم کو اور بہت چھوٹی بچی کو چھونا امام شافعی کے ک دونوں میں سے ایک کے مطابق ناقض وضو نہیں ہے اور اس سے دونوں مذہبوں کے مطابق احکام متفرع ہوگے یعنی نماز کا جائز ہونا قرآن کا چھونا مسجد میں داخل ہونا امامت کا صحیح ہونا اور عدم ماء کے وقت تیمم کا لازم ہونا اور نماز کے دوران مس کا یاد آنا ہے۔

مس سے مراد جماع وعدم جماع میں فقہی اقوال کا بیان

لمستم ہے اس کی تفسیر میں دو قول ہیں ایک یہ کہ مراد جماع ہے جیسے اور آیت میں ہے (ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا فَمَتِّعُوْهُنَّ وَسَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا) 33 ۔الاحزاب49:) یعنی اگر تم اپنی بیویوں کو ایمان والی عورتوں سے نکاح کرو پھر مجامعت سے پہلے انہیں طلاق دے دو تو ان کے ذمہ عدت نہیں، یہاں بھی لفظ (آیت من قبل ان تمسوھن) ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ اولامستم النساء سے مراد مجامعت ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت مجاہد رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضرت طاؤس رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت عبید بن عمیر حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت شعبی رحمتہ اللہ علیہ حضرت قتادہ رحمتہ اللہ علیہ حضرت مقاتل رحمتہ اللہ علیہ بن حیان سے بھی یہی مروی ہے۔

سعید بن جبیر رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں ایک مرتبہ اس لفظ پر مذاکرہ ہوا تو چند موالی نے کہا یہ جماع نہیں اور چند عرب نے کہا جماع ہے، میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس کا ذکر کیا آپ نے پوچھا تم کن کے ساتھ تھے میں نے کہا موالی کے فرمایا موالی مغلوب ہو گئے لمس اور مس اور مباشرت کا معنی جماع ہے، اللہ تعالیٰ نے یہاں کنایہ کیا ہے، بعض اور حضرات نے اس سے مراد مطلق چھونا لیا ہے۔ خواہ جسم کے کسی حصہ کو عورت کے کسی حصہ سے ملایا جائے تو وضو کرنا پڑے گا۔ لمس سے مراد چھونا ہے۔ اور اس سے بھی وضو کرنا پڑے گا۔ فرماتے ہیں مباشرت سے ہاتھ لگانے سے بوسہ لینے سے وضو کرنا پڑے گا۔ لمس سے مراد چھونا ہے، ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی عورت کا بوسہ لینے سے وضو کرنے کے قائل تھے اور اسے لمس میں داخل جانتے تھے عبیدہ، ابو عثمان ثابت ابراہیم زید بھی کہتے ہیں کہ لمس سے مراد جماع کے علاوہ ہے حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ انسان کا اپنی بیوی کا بوسہ لینا اور اسے ہاتھ لگانا ملامست ہے اس سے وضو کرنا پڑے گا (موطا مالک)

دار قطنی میں خود عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی اسی طرح مروی ہے لیکن دوسری روایت آپ سے اس کے خلاف بھی پائی جاتی ہے آپ باوضو تھے آپ نے اپنی بیوی کا بوسہ لیا پھر وضو نہ کیا اور نماز ادا کی۔ پس دونوں روایتوں کو صحیح ماننے کے بعد یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ آپ وضو کو مستحب جانتے تھے واللہ اعلم۔ مطلق چھونے سے وضو کے قائل امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے ساتھی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

اور مشہور امام احمد بن حنبل سے بھی یہی روایت ہے۔ اس قول کے قائل کہتے ہیں کہ یہاں دو قرأتیں ہیں لامستم اور لمستم اور لمس کا اطلاق ہاتھ لگانے پر بھی قرآن کریم میں آیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتٰبًا فِيْ قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوْهُ بِاَيْدِيْهِمْ لَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ هٰذَآ اِلَّا سِحْرٌ مُّبِيْنٌ)6 ۔الانعام 7:) ظاہر ہے کہ یہاں ہاتھ لگانا ہی مراد ہے اسی طرح حضرت ماعز بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو رسول اللہ کا یہ فرمانا کہ شاید تم نے بوسہ لیا ہوگا ہاتھ لگایا ہوگا وہاں بھی لفظ لمست ہے۔ اور صرف ہاتھ لگانے کے معنی میں ہی اور حدیث میں ہے (حدیث والیدز ناھا اللمس ہاتھ کا زنا چھونا اور ہاتھ لگانا ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتی ہیں بہت کم دن ایسے گزرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہمارے پاس آ کر بوسہ نہ لیتے ہوں یا ہاتھ نہ لگاتے ہوں۔

بخاری و مسلم کی حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیع ملامست سے منع فرمایا یہ بھی ہاتھ لگانے کے بیع ہے پس یہ لفظ جس طرح جماع پر بولا جاتا ہے ہاتھ سے چھونے پر بھی بولا جاتا ہے شاعر کہتا ہے ولمست کفی کفہ اطلب الغنی میرا ہاتھ اس کے ہاتھ سے ملا میں تونگری چاہتا تھا۔ ایک اور روایت میں ہے کہ ایک شخص سرکار محمد صلی اللہ علیہ وسلم میں حاضر ہو کر عرض کرتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس شخص کے بارے میں کیا فیصلہ ہے جو ایک جنبیہ عورت کے ساتھ تمام وہ کام کرتا ہے جو میاں بیوی میں ہوتے ہیں سوائے جماع کے تو (وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ)11 ۔ہود 114:) نازل ہوتی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں وضو کر کے نماز ادا کر لے اس پر حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پوچھتے ہیں کیا یہ اسی کے لئے خاص ہے یا سب مسلمانوں کے لئے کام ہے آپ جواب دیتے ہیں تمام ایمان والوں کے لئے ہے، امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ اسے زائدہ کی حدیث سے یہ کہتے ہیں کہ اسے وضو کا حکم اسی لئے دیا کہ اس نے عورت کو چھوا تھا جماع نہیں کیا تھا۔

اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اولاً تو یہ منقطع ہے ابن ابی لیلی اور معاذ کے درمیان ملاقات کا ثبوت نہیں دوسرے یہ کہ ہوسکتا ہے اسے وضو کا حکم فرض نماز کی ادائیگی کے لئے دیا ہو جیسے کہ حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہا والی حدیث ہے کہ جو بندہ کوئی گناہ کرے پھر وضو کر کے دو رکعت نماز ادا کرے تو اللہ تعالیٰ اس کے گناہ معاف فرما دیتا ہے۔

امام ابن جریر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ان دونوں قولوں میں سے اولیٰ قول ان کا ہے جو کہتے ہیں کہ مراد اس سے جماع نہ کہ اور۔ کیونکہ صحیح مرفوع حدیث میں آ چکا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی کسی بیوی صاحبہ کا بوسہ لیا اور بغیر وضو کے نماز پڑھی، حضرت مائی عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں آنحضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وضو کرتے بوسہ لیتے پھر بغیر وضو

کیے نماز پڑھتے۔ حضرت حبیب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں مائی عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنی کسی بیوی کا بوسہ لیتے نماز کو جاتے میں نے کہا وہ آپ ہی ہوں گی تو آپ مسکرا دیں، اس کی سند میں کلام ہے لیکن دوسری سندوں سے بغیر وضو کیے ثابت ہے کہ اوپر کے راوی یعنی حضرت صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے سننے والے حضرت عروہ بن زبیر رحمۃ اللہ علیہ ہیں اور روایت میں ہے کہ وضو کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میرا بوسہ لیا اور پھر وضو کیے بغیر نماز ادا کی، حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بوسہ لیتے حالانکہ آپ روزے سے ہوتے پھر نہ تو روزہ جاتا نہ نیا وضو کرتے۔ (جامع البیان، سورہ نساء، ۴۳، بیروت)

3ومنها أن النص إذا قرء بقراءتين أو روى بروايتين كان العمل به على وجه يكون عملا بالوجهين أولى مثاله في قوله تعالىٰ (وأرجلكم)قرء بالنصب عطفا على المغسول وبالخفض عطفا على الممسوح فحملت قراءة الخفض على حالة التخفف وقراءة النصب على حالة عدم التخفف وباعتبار هذا المعنى قال البعض جواز المسح ثبت بالكتاب

ترجمہ

اور ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ نص کو جب دو قراءتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہو یا دو روایتوں کے ساتھ روایت کیا گیا ہو تو نص پر ایسے طریقہ سے عمل کرنا اولی ہوگا جس سے دونوں پر عمل ہو سکے اس کی مثال باری تعالیٰ کے قول وارجلکم میں ہے کہ نصب کے ساتھ پڑھا گیا ہے مغسول پر عطف کرتے ہوئے جر کے ساتھ ممسوح عطف کرتے ہوئے پس جر کی قرأت کو موزے پہننے کی حالت پر عطف کیا گیا اور نصب کی قرأت کو موزے نہ پہننے کی حالت پر محمول کیا گیا اور اسی معنی کے اعتبار سے بعض حضرات نے کہا کہ جواز مسح کتاب اللہ سے ثابت ہے۔

پاؤں کو دھونے میں اسلاف فقہاء کے اختلاف کا بیان

اور (ارجلکم) لام کی زبر سے عطف ہے جو (يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا)5 ۔المائدہ 6:) پر ماتحت ہے دھونے کے حکم کے۔ ابن عباس یونہی پڑھتے تھے اور یہی فرماتے تھے، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عروہ، حضرت عطاء، حضرت عکرمہ، حضرت حسن، حضرت مجاہد، حضرت ابراہیم، حضرت ضحاک، حضرت سدی، حضرت مقاتل بن حیان، حضرت زہری، حضرت ابراہیم تیمی وغیرہ کا یہی قول اور یہی قرأت ہے، اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ پاؤں دھونے چاہئیں،

پاؤں پر مسح کرنے والوں کے دلائل و جوابات کا بیان

آیت کے اس جملے کی ایک قرأت اور بھی ہے یعنی (وارجلکم) لام کے زیر سے اور اسی سے شیعہ نے اپنے اس قول کی دلیل لی ہے کہ پیروں پر مسح کرنا واجب ہے کیونکہ ان کے نزدیک اس کا عطف سر کے مسح کرنے پر ہے۔ بعض سلف سے بھی کچھ ایسے اقوال مروی ہیں جن سے مسح کے قول کا وہم پڑتا ہے، چنانچہ ابن جریر میں ہے کہ موسیٰ بن انس نے حضرت انس سے لوگوں کی موجودگی میں کہا کہ حجاج نے اہواز میں خطبہ دیتے ہوئے طہارت اور وضو کے احکام میں کہا کہ منہ ہاتھ دھوؤ اور سر کا مسح کرو اور پیروں کو دھویا کرو عموماً پیروں پر ہی گندگی لگتی ہے۔ پس تلوؤں کو اور پیروں کی پشت کو اور ایڑی کو خوب اچھی طرح دھویا کرو۔ حضرت انس نے جواباً کہا کہ اللہ سچا ہے اور حجاج جھوٹا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے آیت (وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا)5 ۔ المائدہ 6:) اور حضرت انس کی عادت تھی کہ پیروں کا جب مسح کرتے انہیں بالکل بھگولیا کرتے، آپ ہی سے مروی ہے کہ قرآن کریم میں پیروں پر مسح کرنے کا حکم ہے، ہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پیروں کا دھونا ہے۔

ابن عباس سے مروی ہے کہ وضو میں دو چیزوں کا دھونا ہے اور دو پر مسح کرنا۔ حضرت قتادہ سے بھی یہی مروی ہے۔ ابن ابی حاتم میں حضرت عبداللہ سے مروی ہے کہ آیت میں پیروں پر مسح کرنے کا بیان ہے۔

ابن عمر، علقمہ، ابو جعفر محمد بن علی اور ایک روایت میں حضرت حسن اور جابر بن زید اور ایک روایت میں مجاہد سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ حضرت عکرمہ اپنے پیروں پر مسح کرلیا کرتے تھے شعبی فرماتے ہیں کہ حضرت جبرائیل کی معرفت مسح کا حکم نازل ہوا ہے، آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ جن چیزوں کے دھونے کا حکم تھا ان پر تو تیمم کے وقت مسح کا حکم رہا اور جن چیزوں پر مسح کا حکم تھا تیمم کے وقت انہیں چھوڑ دیا گیا۔ عامر سے کسی نے کہا کہ لوگ کہتے ہیں حضرت جبرائیل پیروں کے دھونے کا حکم لائے ہیں آپ نے فرمایا جبرائیل مسح کے حکم کے ساتھ نازل ہوئے تھے۔ پس یہ سب آثار بالکل غریب ہیں۔

اور محمول ہیں اس امر پر کہ مراد مسح سے ان بزرگوں کی ہلکا دھونا ہے، کیونکہ سنت سے صاف ثابت ہے کہ پیروں کا دھونا واجب ہے، یا در ہے کہ زیر کی قرأت یا تو مجاورت اور تناسب کلام کی وجہ سے ہے جیسے عرب کا کلام جحر ضب خرب میں اور اللہ کے کلام آیت (عٰلِيَهُمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَّاِسْتَبْرَقٌ وَّحُلُّوْا اَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقٰىهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا)76 ۔ الدھر 21:) میں لغت میں عرب میں پاس ہونے کی وجہ سے دونوں لفظوں کو ایک ہی اعراب دے دینا یہ اکثر پایا گیا ہے۔ حضرت امام شافعی نے اس کی ایک توجیہ یہ بھی بیان کی ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب پیروں پر جرابیں ہوں بعض کہتے ہیں مراد مسح سے ہلکا دھولینا ہے جیسے کہ بعض روایتوں میں سنت سے ثابت ہے۔

الغرض پیروں کا دھونا فرض ہے جس کے بغیر وضو نہ ہوگا۔ آیت بھی یہی ہے اور احادیث میں بھی یہی ہے جیسے کہ اب ہم انہیں وارد کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ بیہقی میں ہے حضرت علی بن ابو طالب ظہر کی نماز کے بعد بیٹھک میں بیٹھے رہے پھر پانی منگوایا اور ایک چلو سے منہ کا، دونوں ہاتھوں سر کا اور دونوں پیروں کا مسح کیا اور کھڑے ہو کر بچا ہوا پانی پی لیا پھر فرمانے لگے کہ لوگ کھڑے

کھڑے پانی پینے کو مکروہ کہتے ہیں اور میں نے جو کیا یہی کرتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے اور فرمایا یہ وضو ہے اس کا جو بے وضو نہ ہوا ہو (بخاری)

شعیوں میں سے جن لوگوں نے پیروں کو مسح اسی طرح قرار دیا جس طرح جرابوں پر مسح کرتے ہیں ان لوگوں نے یقیناً غلطی کی اور لوگوں کو گمراہی میں ڈالا۔ اسی طرح وہ لوگ بھی خطا کار ہیں جو مسح اور دھونا دونوں کو جائز قرار دیتے ہیں اور جن لوگوں نے امام ابن جریر کی نسبت یہ خیال کیا ہے کہ انہوں نے احادیث کی بنا پر پیروں کے دھونے کو اور آیت قرآنی کی بنا پر پیروں کے مسح کو فرض قرار دیا ہے۔ ان کی تحقیق بھی صحیح نہیں، تفسیر ابن جریر ہمارے ہاتھوں میں موجود ہے ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ پیروں کو رگڑنا واجب ہے اور اعضاء میں یہ واجب نہیں کیونکہ پیر زمین کی مٹی وغیرہ سے رگڑتے رہتے ہیں تو ان کو دھونا ضروری ہے تاکہ جو کچھ لگا ہو ہٹ جائے لیکن اس رگڑنے کیلئے مسح کا لفظ لائے ہیں اور اسی سے بعض لوگوں کو شبہ ہو گیا ہے اور وہ یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ مسح اور غسل جمع کر دیا ہے حالانکہ دراصل اس کے کچھ معنی ہی نہیں ہوتے مسح تو غسل میں داخل ہے چاہے مقدم ہو چاہے مؤخر ہو پس حقیقتاً امام صاحب کا ارادہ یہی ہے جو میں نے ذکر کیا اور اس کو نہ سمجھ کر اکثر فقہاء نے اسے مشکل جان لیا، میں نے مکرر غور و فکر کیا تو مجھ پر صاف طور سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ امام صاحب دونوں قرأتوں کو جمع کرنا چاہتے ہیں پس زیر کی قرأت یعنی مسح کو تو وہ محمول کرتے ہیں دلک پر یعنی اچھی طرح مل رگڑ کر صاف کرنے پر اور زبر کی قرأت کو غسل پر یعنی دھونے پر دلیل ہے ہی پس وہ دھونے اور ملنے دونوں کو واجب کہتے ہیں تاکہ زیر اور زبر کی دونوں قرأت وں پر ایک ساتھ ہو جائے اب ان احادیث کو سنئے جن میں پیروں کے دھونے کا اور پیروں کے دھونے کے ضروری ہونے کا ذکر ہے۔

امیر المومنین حضرت عثمان بن عفان امیر المومنین حضرت علی بن ابو طالب حضرت ابن عباس حضرت معاویہ حضرت عبداللہ بن زید عاصم حضرت مقداد بن معدی کرب کی روایات پہلے بیان ہو چکی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کرتے ہوئے اپنے پیروں کو دھویا، ایک بار یا دو بار یا تین بار، عمرو بن شعیب کی حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور اپنے دونوں پیر دھوئے پھر فرمایا یہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ نماز قبول نہیں فرماتا۔

بخاری و مسلم میں ہے کہ ایک مرتبہ ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے پیچھے رہ گئے تھے جب آپ آئے تو ہم جلدی جلدی وضو کر رہے تھے کیونکہ عصر کی نماز کا وقت کافی دیر سے ہو چکا تھا ہم نے جلدی جلدی اپنے پیروں پر چھوا چھوئی شروع کر دی تو آپ نے بہت بلند آواز سے فرمایا وضو کو کامل اور پورا کرو ایڑیوں کو خرابی سے آگ کے لگنے سے، ایک اور حدیث میں ہے ویل ہے ایڑیوں کیلئے اور تلوں کیلئے آگ سے (بیہقی و حاکم)

اور روایت میں ہے ٹخنوں کو ویل ہے آگ سے (مسند امام احمد) ایک شخص کے پیر میں ایک درہم کے برابر جگہ بے دھلی دیکھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خرابی ہے ایڑیوں کیلئے آگ سے (مسند)

سنن ابن ماجہ وغیرہ میں ہے کہ کچھ لوگوں کو وضو کرتے ہوئے دیکھ کر جن کی ایڑیوں پر اچھی طرح پانی نہیں پہنچا تھا اللہ کے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان ایڑیوں کو آگ سے خرابی ہوگی،

مسند احمد میں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ وارد ہیں۔ ابن جریر میں دو مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ان الفاظ کو کہنا وارد ہے راوی حضرت ابوامامہ فرماتے ہیں پھر تو مسجد میں ایک بھی شریف و وضیع ایسا نہ رہا جو اپنی ایڑیوں کو بار بار دھو کر نہ دیکھتا ہو اور روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا جس کی اڑی یا ٹخنے میں بقدر نیم درہم کے چمڑی خشک رہ گئی تھی تو یہی فرمایا پھر تو یہ حالت تھی کہ اگر ذرا سی جگہ پیر کی کسی خشک رہ جاتی تو وہ پورا وضو پھر سے کرتا، پس ان احادیث سے کھلم کھلا ظاہر ہے کہ پیروں کا دھونا فرض ہے، اگر ان کا مسح فرض ہوتا تو ذرا سی جگہ کے خشک رہ جانے پر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم وعید سے اور وہ بھی جہنم کی آگ کی وعید سے نہ ڈراتے، اس لئے کہ مسح میں ذرا ذرا سی جگہ پر ہاتھ کا پہنچانا داخل ہی نہیں۔ بلکہ پھر تو پیر کے مسح کی وہی صورت ہوتی ہے جو پیر کے اوپر جراب ہونے کی صورت میں مسح کی صورت ہے۔

یہی چیز امام ابن جریر نے شیعوں کے مقابلہ میں پیش کی ہے۔ صحیح مسلم شریف میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ ایک شخص نے وضو کیا اور اس کا پیر کسی جگہ سے ناخن کے برابر دھلا نہیں خشک رہ گیا تو آپ نے فرمایا لوٹ جاؤ اور اچھی طرح وضو کرو۔ بیہقی وغیرہ میں بھی یہ حدیث ہے، مسند میں ہے کہ ایک نمازی کو آپ نے نماز میں دیکھا کہ اس کے پیر میں بقدر درہم کے جگہ خشک رہ گئی ہے تو اسے وضو لوٹانے کا حکم کیا۔ حضرت عثمان سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کا وضو کا طریقہ جو مروی ہے اس میں یہ بھی ہے کہ آپ نے انگلیوں کے درمیان خلال بھی کیا۔

سنن میں ہے حضرت صبرہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو کی نسبت دریافت کیا تو آپ نے فرمایا وضو کامل اور اچھا کرو انگلیوں کے درمیان خلال کرو اور ناک میں پانی اچھی طرح دھو ہاں روزے کی حالت میں ہو تو اور بات ہے، مسند و مسلم وغیرہ میں ہے حضرت عمرو بن عنبسہ کہتے ہیں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے وضو کی بابت خبر دیجئے آپ نے فرمایا جو شخص وضو کا پانی لے کر کلی کرتا ہے اور ناک میں پانی دیتا ہے اس کے منہ سے نتھنوں سے پانی کے ساتھ ہی خطائیں جھڑ جاتی ہیں جبکہ وہ ناک جھاڑتا ہے پھر جب وہ منہ دھوتا ہے جیسا کہ اللہ کا حکم ہے تو اس کے منہ کی خطائیں داڑھی اور داڑھی کے بالوں سے پانی کے گرنے کے ساتھ ہی جھڑ جاتی ہیں پھر وہ اپنے دونوں ہاتھ دھوتا ہے کہنیوں سمیت تو اس کے ہاتھوں کو گناہ اس کی پوریوں کی طرح جھڑ جاتے ہیں، پھر وہ مسح کرتا ہے تو اس کے سر کی خطائیں اس کے بالوں کے کناروں سے پانی کے ساتھ ہی جھڑ جاتی ہیں پھر جب وہ اپنے پاؤں ٹخنوں سمیت حکم الٰہی کے مطابق دھوتا ہے تو انگلیوں سے پانی ٹپکنے کے ساتھ ہی اس کے پیروں کے گناہ بھی دور ہو جاتے ہیں، پھر وہ کھڑا ہو کر اللہ تعالیٰ کے لائق جو حمد و ثنا ہے اسے بیان کر کے دو رکعت نماز جب ادا کرتا ہے تو وہ اپنے گناہوں سے ایسا پاک صاف ہو جاتا ہے جیسے وہ تولد ہوا ہو۔ یہ سن کر حضرت ابوامامہ نے حضرت عمرو بن عنبسہ سے کہا خوب غور کیجئے کہ آپ کیا فرما رہے ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ نے اسی طرح سنا ہے؟ کیا یہ سب کچھ ایک ہی مقام میں انسان حاصل کر لیتا ہے؟ حضرت عمرو نے جواب دیا کہ ابوامامہ میں بوڑھا ہو گیا ہوں، میری ہڈیاں ضعیف ہو چکی ہیں، میری موت قریب آ پہنچی ہے، مجھے کیا فائدہ جو میں اللہ کے

رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ بولوں، ایک دفعہ نہیں، دو دفعہ نہیں، تین دفعہ نہیں، میں نے تو اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی سات بار بلکہ اس سے بھی زیادہ سنا ہے، اس حدیث کی سند بالکل صحیح ہے۔

صحیح مسلم کی دوسری سند والی حدیث میں ہے پھر وہ اپنے دونوں پاؤں کو دھوتا ہے جیسا کہ اللہ نے اسے حکم دیا ہے۔ پس صاف ثابت ہوا کہ قرآن حکیم کا حکم پیروں کے دھونے کا ہے۔ ابو اسحاق سبیعی نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ فی الجنۃ سے بواسطہ حضرت حارث روایت میں حضرت علی سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونوں قدم جوتی میں ہی بھگو لئے اس سے مراد جوتیوں میں ہی ہلکا دھونا ہے اور چپل جوتی پیر میں ہوتے ہوئے پیر دھل سکتا ہے غرض یہ حدیث بھی دھونے کی دلیل ہے۔

وكذلك قوله تعالىٰ (حتى يطهرن) قرء بالتشديد والتخفيف فيعمل بقراءة التخفيف فيما إذا كان أيامها عشرة وبقراءة التشديد فيما إذا كان أيامها دون العشرة وعلى هذا قال أصحابنا اذا انقطع دم الحيض لأقل من عشرة أيام لم يجز وطء الحائض حتى تغتسل لأن كمال الطهارة يثبت بالإغتسال ولو انقطع دمها لعشرة أيام جاز وطئها قبل الغسل لأن مطلق الطهارة ثبت بانقطاع الدم ولهٰذا قلنا اذا انقطع دم الحيض لعشرة أيام فى آخر وقت الصلوة تلزمها فريضة الوقت وان لم يبق من الوقت مقدار ما تغتسل به ولو انقطع دمها لأقل من عشرة ايام فى آخر وقت الصلوة إن بقى من الوقت مقدار ما تغتسل فيه وتحرم للصلوة لزمتها الفريضة وإلا فلا

<u>ترجمہ</u>

اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول حتی یطہرن تشدید اور تخفیف کے ساتھ پڑھا گیا ہے پس تخفیف کی قرت پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جب حائضہ کے ایام حیض کے دس دن ہوں اور قرت تشدید میں عمل کیا جائیگا جب حائضہ کے ایام حیض دس دن سے کم ہوں اور اسی بناء پر ہمارے علمائے کہا کہ جب حیض کیا خون دس میں کم میں منقطع ہو جائے تو حائضہ سے وطی کرنا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ وہ غسل نہ کر لے کیونکہ کمال طہارت غسل سے ثابت ہوتا ہے اور اگر اس کا خون دس دن میں منقطع ہوا ہو تو غسل سے پہلے اس کے ساتھ وطی کرنا جائز ہے اس لئے مطلق طہارت خون منقطع ہونے سے ثابت ہوگئی اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب دس دن میں آخر وقت صلوۃ میں منقطع ہو گیا تو اس وقت کا فریضہ لازم ہوگا اگرچہ وقت میں سے اتنی مقدار باقی نہ رہے جس میں غسل کر سکے اگر دس دن سے کم میں آخر وقت صلوۃ میں اس کا خون منقطع ہو گیا تو اگر وقت میں سے اتنی مقدار وقت باقی رہا جس میں

وہ غسل کر سکے اور نماز کے لئے تحریمہ کر سکے تو اس پر فریضہ لازم ہو جائیگا ورنہ نہیں۔

ثم نذكر طرقا من التمسكات الضعيفة ليكون ذلك تنبيها على موضع الخلل في هذا النوع منها ان التمسك بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم (أنه قاء فلم يتوضأ) لاثبات أن القيء غير ناقض ضعيف لان الأثر يدل على ان القيء لا يوجب الوضوء في الحال ولا خلاف فيه وانما الخلاف في كونه ناقضا

ترجمہ

پھر ہم استدلالات ضعیفہ میں سے چند طریقوں کو ذکر کریں گے تا کہ یہ اس نوع کے مواقع خلل پر تنبیہ ہو جائے ان میں ایک طریقہ یہ ہے کہ اس حدیث سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ کو قے ہوئی لیکن آپ نے وضو نہیں کیا اس بات کو ثابت کرنے پر استدلال کرنا کہ قے ناقض وضو ہے ضعیف ہے کیونکہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قے اس وقت وضو کو واجب نہیں کرتی ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اختلاف اس کے ناقض وضو ہونے میں ہے۔

قئے کے منہ بھر ہونے یا نہ ہونے کی تعریف کا بیان

علامہ محمود بخاری لکھتے ہیں امام حسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ اگر قئے اس طرح آئے جس کو روکنا اور قابو کرنا انسان کے بس میں نہ ہو تو وہ منہ بھر قئے ہوگی اور اگر قئے اس طرح کی ہے کہ انسان اس کو روک سکتا ہے اور قابو کر سکتا ہے تو وہ منہ بھر قئے نہیں۔

جبکہ بعض مشائخ نے اس میں اضافہ کیا ہے کہ وہ قئے جسے انسان نہ روک سکتا ہو اور نہ ہی اس پر قابو پا سکتا ہو مگر تکلیف کے ساتھ اسے قابو کرنا ممکن ہو تو وہ منہ بھر نہ ہوگی اور جس قئے کو تکلیف کے ساتھ بھی قابو کرنا ممکن نہ ہو وہ منہ بھر کر ہوگی۔ اور کثیر مشائخ فقہاء نے بھی اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے۔ جبکہ شمس الائمہ حلوانی فرماتے ہیں کہ قئے کے منہ بھر ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار صاحب قئے کے حال پر چھوڑ دیں گے کہ اگر اس کے دل میں یہ خیال ہوا کہ وہ منہ بھر تھی تو وہ منہ بھر ہوگی۔

(المحيط البرهاني في الفقه النعماني ، ج ۱ ، ص ۳۲ ، بیروت)

قئے اور نکسیر وغیرہ سے وضو کے ٹوٹ جانے میں فقہی مذاہب اربعہ

حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قے کی اور وضو کیا پھر جب میری ملاقات ثوبان سے دمشق کی مسجد میں ہوئی اور میں نے ان سے اس کا ذکر کیا انہوں نے کہا سچ کہا ابو درداء نے اس لئے کہ میں نے خود حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وضو کے لئے پانی ڈالا تھا اور اسحاق بن منصور نے معدان بن طلحہ کہا ہے امام ابو عیسی ترمذی کہتے ہیں اکثر صحابہ وتابعین سے مروی ہے وضو کرنا قے اور نکسیر سے۔ اور سفیان ثوری ابن مبارک اور احمد اسحاق کا یہی قول ہے اور بعض اہل علم نے کہا جن میں امام مالک اور امام شافعی بھی ہیں کہ قے اور نکسیر سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

حسن بن معلم نے اس حدیث کا بہت اچھا کہا ہے اور حسین کی روایت کردہ حدیث اس باب میں زیادہ صحیح ہے اور معمر نے یہ حدیث روایت کی یحیی بن کثیر سے اور اس میں غلطی کی ہے وہ کہتے ہیں یحیی بن ولید سے وہ خالد بن معدان سے وہ ابو درداء رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں انہوں نے اس سند میں اوزاعی کا ذکر نہیں کیا اور کہا کہ خالد بن معدان سے روایت ہے جبکہ معدان بن ابو طلحہ صحیح ہے۔ (جامع ترمذی: جلد اول: حدیث نمبر 83)

امام ترمذی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں۔ کہ حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قئے کی اور وضو فرمایا۔

علامہ ابن محمود بابرتی حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ خون اور پیپ جب زندہ انسان کے بدن سے بہہ نکلیں تو یہ ناقض وضو ہیں۔ حضرات صحابہ کرام میں سے عشرہ مبشرہ، حضرت عبداللہ بن مسعود، زید بن ثابت اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم اور جلیل القدر تابعین کا یہی مذہب ہے اور ان اسلاف نے خروج کی قید کے ساتھ معلق کیا ہے کیونکہ نفس ''دم'' یا پیپ'' غیر ناقض وضو ہیں لیکن جب یہ دونوں خارج ہوں گے تو ناقض وضو ہیں۔ لہذا ان میں صفت خروج کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور زندہ آدمی کے بدن سے خروج کو اسی لئے بیان کیا گیا ہے کہ جب یہ دونوں مردہ آدمی کے جسم سے خارج ہوں تو ناقض وضو یا غسل نہیں ہیں بلکہ صرف اسی جگہ کو دھویا جائے گا جہاں سے ان کا خروج ہوا۔ اس کا بیان عنقریب واجبات غسل میں آئے گا۔

تجاوز کی شرائط اس لئے بیان ہوئی ہیں کہ محض نجاست کا ظاہر ہونا نجس نہیں ہے بلکہ جب ان کا خروج اس جگہ کی طرف ہو جس کو طہارت کا حکم شامل ہے تب یہ نجس ہوں گے۔ ورنہ نہیں۔ (عنایہ شرح ہدایہ، ج ا، ص ۴۵، بیروت)

قئے سے فساد صوم میں مذاہب اربعہ

حدیث کے آخری الفاظ وانا صببت له وضوءه سے حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام احمد وغیرہ نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ قے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے حضرت امام شافعی اور دیگر علماء جو قے سے وضو ٹوٹنے کے قائل نہیں ہیں فرماتے ہیں کہ یہاں سے وضو کرنے سے مراد کلی کرنا اور منہ دھونا مراد ہے۔

اگر قے بے اختیار ہو جائے تو اس سے نہ روزہ ٹوٹے گا اور نہ قضاء لازم آئے گی اگر چہ قے منہ بھر ہو۔ لیکن اگر کوئی شخص قصداً قے کرے اور قے منہ بھر ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور اس روزہ کی قضاء لازم آئیگی۔ فتاوی عالمگیری ج 1 ص 203/4 مایوجب القضاء دون الکفارۃ کے بیان میں ہے۔

اذا قاء او استقاء ملا الفم او دونه عاد بنفسه او اعاد او خرج فلا فطر على الاصح الا في الاعادة والاستقاء بشرط ملا الفم هكذا في النهر الفائق .

حرمت مردار سے دیگر حرام جانوروں کی حرمت پر استدلال کا بیان

وكذلك التمسك بقوله تعالىٰ (حرمت عليكم الميتة) لاثبات فساد الماء

بموت الذباب ضعيف لان النص يثبت حرمة الميتة ولا خلاف فيه وانما الخلاف في فساد الماء

ترجمہ

اوراسی طرح باری تعالیٰ کاقول حرمت علیکم المیتۃ کے ذریعہ مکھی کے مرنے سے فساد ماءکوثابت کے لئے استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ نص مردار کی حرمت کوثابت کرتی ہے اوراس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اوراختلاف پانی کے ناپاک ہونے میں ہے۔

شرح

اِنَّمَا حَرَّمَ کلمہ انما حصر کے لئے آتا ہے اس لئے آیت کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف وہ چیزیں حرام کی ہیں جن کا آگے ذکر کیا جاتا ہے اس کے سوا کچھ حرام نہیں اس آیت میں تو لفظ انما سے اس کی طرف اشارہ ہوا اور دوسری آیت میں اس سے زیادہ صراحت کے ساتھ یہ بھی آیا ہے، قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ الآية (۶:۴) اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کر کے یہ حکم دیا گیا ہے کہ آپ اعلان کردیں کہ میری وحی میں بجز ان چند چیزوں کے جن کا ذکر آگے کیا گیا ہے اور کوئی چیز حرام نہیں۔

سرکہ سے نجاست زائل نہ ہونے کا بیان

وكذلك التمسك بقوله عليه السلام (حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء) لاثبات أن الخل لا يزيل النجس ضعيف لأن الخبر يقتضي وجوب غسل الدم بالماء فيتقيد بحال وجود الدم على المحل ولا خلاف فيه وانما الخلاف في طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل،

ترجمہ

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول حتیہ ثمہ اقرصیہ ثمہ اغلبیہ بالماء کے ذریعے اس بات پر استدلال کرنا کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا ہے ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث پانی کو سے خون کے دھونے کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے پس حدیث محل پر خون پائے جانے کے وقت ساتھا مقید ہوگی اوراس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف کو سرکہ کے ذریعے خون کے زائل ہونے کے بعد محل کے پاک ہونے میں ہے۔

چالیس پر وجوب بکری کا بیان

وكذلك التمسك بقوله عليه السلام (في اربعين شاة شاة) لاثبات عدم جواز



دفع القيمة ضعيف لأنه يقتضي وجوب الشاة ولا خلاف فيه وانما الخلاف في سقوط الواجب بأداء القيمة،

ترجمہ

اوراسی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول فی اربعین شاۃ شاۃ کے ذریعے قیمت دینے کے عدم جواز پر استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث بکری کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے اوراس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو قیمت اداء کر کے واجب کے ساتھ ساقط ہونے میں ہے۔

شرح

عمران بن حصین، حبیب المالکی سے روایت ہے کہ ایک شخص نے عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا اے ابونجید (یہ عمران کی کنیت ہے) تم ہم سے ایسی حدیث بیان کرتے ہو جس کی اصل ہم قرآن میں نہیں پاتے یہ سن کر عمران بن حصین کو غصہ آ گیا اور کہا کہ کیا تم قرآن میں یہ پاتے ہو کہ ہر چالیس درہم پر ایک درہم زکوۃ واجب ہے؟ یا اتنی بکریوں میں ایک بکری کا دینا لازم ہے؟ یا اتنے اونٹوں میں ایک اونٹ ہے؟

کیا تو ان سب مسائل کی تفصیل قرآن میں پاتا ہے؟ اس نے کہا نہیں اس پر عمران بن حصین نے کہا تو تُو نے یہ مسئلہ کہاں سے اخذ کرلیا کہ جو مسئلہ قرآن میں نہیں اس کی دین میں بھی کوئی حیثیت نہیں ہے تم نے ہم سے سنا اور ہم نے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا عمران بن حصین نے کہا اس کے علاوہ بھی چند مثالیں اور بیان کیں۔ (سنن ابوداؤد: جلداول: حدیث نمبر 1557)



بحث التمسكات الضعيفة الفاسدة

﴿یہ بحث تمسکات ضعیفہ کے بیان میں ہے﴾

حج اور عمرے کے حکم کا بیان

وكذلك التمسك بقوله تعالىٰ (وأتموا الحج والعمرة لله) لإثبات وجوب العمرة ابتداء ضعيف لأن النص يقتضي وجوب الإتمام وذلك إنما يكون بعد الشروع ولا خلاف فيه وإنما الخلاف في وجوبها ابتداء

ترجمہ

اوراسی طرح باری تعالیٰ کے قول واتمو الحج والعمرة لله کے ذریعے ابتداء وجوب عمرہ پر استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ نص وجوب اتمام کا تقاضا کرتی ہے اور اتمام شروع کے بعد ہوگا اور اس اختلاف نہیں ہے اختلاف ابتداء اس کے واجب ہونے میں ہے۔

شرح

اور حکم ہوتا ہے کہ حج اور عمرے کو پورا کرو، ظاہر الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ حج اور عمرے کو شروع کرنے کے بعد پورا کرنا چاہئے ،تمام علماء اس پر متفق ہیں کہ حج وعمرے کو شروع کرنے کے بعد ان کا پورا کرنا لازم ہے گو عمرے کے واجب ہونے اور مستحب ہونے میں علماء کے دو قول ہیں۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ پورا کرنا یہ ہے کہ تم اپنے گھر سے احرام باندھو حضرت سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ان کا تمام کرنے کا مقصد یہ ہے کہ تم اپنے گھر سے احرام باندھو تمہارا سفر صرف حج وعمرے کی غرض سے ہو میقات پہنچ کر لبیک پکارنا شروع کردو تمہارا ارادہ تجارت یعنی کسی اور دنیوی غرض کا نہ ہو، کہ نکلے تو اپنے کام کو اور مکہ کے قریب پہنچ کر خیال آ گیا کہ آ ؤ حج وعمرہ بھی کرتا چلوں گو اس طرح بھی حج وعمرہ ادا ہو جائے لیکن یہ پورا کرنا نہیں پورا کرنا یہ ہے کہ صرف اسی ارادے سے گھر سے نکلو حضرت مکحول فرماتے ہیں کہ ان کا پورا کرنا یہ ہے کہ انہیں میقات سے شروع کرے ،حضرت عمر فرماتے ہیں ان کا پورا کرنا یہ ہے کہ ان دونوں کو الگ الگ ادا کرے اور عمرے کو حج کے مہینوں میں نہ کرے اس لئے کہ قرآن شریف میں ہے آیت (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) 2 ۔البقرۃ197:) حج کے مہینے مقرر



ہیں قاسم بن محمد فرماتے ہیں کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا پورا ہونا نہیں ان سے پوچھا گیا کہ محرم میں عمرہ کرنا کیسا ہے؟ کہا لوگ اسے تو پورا کہتے تھے لیکن اس قول میں شبہ ہے اس لئے کہ یہ ثابت شدہ امر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چار عمرے کئے اور چاروں ذوالقعدہ میں کئے ایک سن ٦ ہجری میں ذوالقعدہ کے مہینے میں، دوسرا ذوالقعدہ سن ۷ ہجری میں عمرۃ القضاء تیسرا ذوالقعدہ سن ۸ ہجری میں عمرۃ الجعرانہ، چوتھا ذوالقعدہ سن ۱۰ ہجری میں حج کے ساتھ، ان عمروں کے سوا ہجرت کے بعد آپ کا اور کوئی عمرہ نہیں ہوا، ہاں آپ نے ام ہانی رضی اللہ عنہا نے آپ کے ساتھ حج کے لئے جانے کا ارادہ کرلیا تھا ایک سواری کی وجہ سے ساتھ نہ جا سکیں جیسے کہ بخاری شریف میں یہ واقعہ منقول ہے حضرت سعید بن جبیر رحمۃ اللہ علیہ تو صاف فرماتے ہیں کہ یہ ام ہانی رضی اللہ عنہ کے لیے ہی مخصوص ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حج وعمرے کا احرام باندھنے کے بعد بغیر پورا کئے چھوڑنا جائز نہیں، حج اس وقت پورا ہوتا ہے جبکہ قربانی والے دن جمرہ عقبہ کو کنکر مارلے اور بیت اللہ کا طواف کرلے اور صفا مروہ کے درمیان دوڑ لے اب حج ادا ہو گیا، ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں حج عرفات کا نام ہے اور عمرہ طواف ہے حضرت عبداللہ کی قرأت یہ ہے آیت (واتموا الحج والعمرة الى البيت) عمرہ بیت اللہ تک جاتے ہی پورا ہو گیا، حضرت سعید بن جبیر سے جب یہ ذکر ہوا تو آپ نے فرمایا حضرت ابن عباس کی قرأت بھی یہی تھی۔

حضرت علقمہ بھی یہی فرماتے ہیں ابراہیم سے مروی ہے حدیث (واقیموا الحج والعمرۃ الی البیت) ،حضرت شعبی کی قرأت میں والعمرۃ ہے وہ فرماتے ہیں عمرہ واجب نہیں گو اس کے خلاف بھی ان سے مروی ہے، بہت سی احادیث میں بہت سندوں کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ عنہ اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حج وعمرے کا ایک ساتھ احرام باندھے، ایک اور حدیث میں ہے عمرہ حج میں قیامت تک کے لئے داخل ہو گیا۔

ابو محمد بن ابی حاتم نے اپنی کتاب میں ایک روایت وارد کی ہے کہ ایک شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آیا اور زعفران کی خوشبو سے مہک رہا تھا اس نے پوچھا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ! میرے احرام کے بارے میں کیا حکم ہے اس پر یہ آیت اتری۔ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پوچھا وہ سائل کہاں ہے؟

اس نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ! اپنے زعفرانی کپڑے اتار ڈال اور خوب مل کر غسل کرلو اور جو اپنے حج میں کرتا ہے وہی عمرے میں بھی کر یہ حدیث غریب ہے۔ (تفسیر ابن ابی حاتم رازی، جامع البیان، سورہ بقرہ، ۱۹۶، بیروت)

ایک درہم کی بیع دو دراہم سے کرنے کی ممانعت کا بیان

وكذلك التمسك بقوله عليه السلام (لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين) لإثبات أن البيع الفاسد لا يفيد الملك ضعيف لأن النص يقتضي

تحریم البیع الفاسد ولا خلاف فیہ وإنما الخلاف فی ثبوت الملک وعدمہ ،

ترجمہ

اوراسی طرح باری تعالیٰ کے قول لاتبیعوا الدرھم باالدرھمین ولا الصاع باالصاعین کے ذریعے اس بات کوثابت کرنے لئے استدلال کرنا کہ بیع فاسد مفید ملک نہیں ہے ضعیف ہے کیونکہ حدیث بیع فاسد کی تحریم تقاضا کرتی ہے اوراس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو ثبوت ملک اور عدم ثبوت ملک میں ہے۔

شرح

ایک آدمی نے دو درہم اور ایک دینار کو دو دیناروں اور ایک درہم کے بدلہ میں بیچا۔تو یہ بیع جائز ہوگی اور دونوں جنسوں میں سے ہرایک جنس کو دوسری جنس کا بدل قرار دے دیا جائے گا۔جب ایک آدمی نے گیارہ دراہم کو دس دراہم اور ایک دینار کے بدلہ میں بیچا تو یہ بیع جائز ہوگی۔اس صورت میں دس دراہم کے مقابلے میں تو دس درہم ہو جائیں گے۔جبکہ ایک درہم کے مقابلہ میں وہ ایک دینار ہو جائے گا۔دو صحیح دکھرے اور ایک کھوٹے درہم کی ایک صحیح درہم اور دو کھوٹے دراہم کے بدلے میں بیع جائز ہے۔

ایام عیدوتشریق میں روزے رکھنے کی ممانعت کا بیان

وكذلك التمسك بقوله عليه السلام (ألا لا تصوموا فی هذه الأيام فإنها أيام أكل وشرب وبعال)لإثبات أن النذر بصوم يوم النحر لا يصح ضعيف لأن النص يقتضی حرمة الفعل ولا خلاف فی كونه حراما،

ترجمہ

اوراسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول الالاتصوموا فی ھذہ الایام فانہا ایام اکل شرب وبعال کے ذریعے اس بات کوثابت کرنے پر استدلال کرنا کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے ضعیف ہے کیونکہ حدیث حرمت فعل کا تقاضا کرتی ہے اوراس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو اس کے حرام ہونے کے باوجود مفید حکم ہونے میں ہے۔

حاجی کے ایام تشریق میں روزے رکھنے میں مذاہب اربعہ

علامہ بدرالدین عینی حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ وہ ان سات دنوں میں روزے نہ رکھے گا کیونکہ یہ روزے اپنے اہل کی طرف لوٹ کرآنے کی شرط کے ساتھ معلق ہیں۔اور جب اس سے شرط مفقود ہوگئی تو حکم بھی ختم ہو جائے گا۔

احناف کے نزدیک اس کی فراغت ہی اس کے وجوع کا سبب ہے۔پس یہ ادا سبب کے بعد ہوئی۔یعنی وجود سبب کے بعد ادا پائی گئی ہے۔لہٰذا اس باب میں سبب کے ذکر سے ارادہ مسبب ہے۔اور وہ فراغت ہے۔پس اس کو مجاز کی طرف پھیر دیا جائے گا۔تو باتفاق یہ شرط نہیں ہے۔کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جب کوئی مکہ میں اقامت کی نیت کرے تو اس کیلئے مکہ میں روزے رکھنا جائز ہے۔ حالانکہ رجوع الی اہل نہیں پایا گیا۔اس کا مطلب ہے۔یہاں رجوع سے مراد فراغت ہے۔

اگر اس نے روزے نہ رکھے یہاں تک کہ یوم نحر آ گیا تو اس کی کفایت صرف دم ہے۔حضرت علی،ابن عباس،رضی اللہ عنہم، سعید بن جبیر،طاؤس،مجاہد،حسن،عطاء سے روایت کی گئی ہے۔

حضرت حماد،ثوری،ابن منذر اور امام شافعی علیہ الرحمہ کا ایک قول اسی طرح ہے کہ ان ایام کے گزر جانے کے بعد روزے رکھنا کفایت کرے گا۔لہٰذا امام شافعی علیہا الرحمہ کا مذہب یہی ہے کہ ان دنوں کے بعد روزے رکھے جائیں۔

حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کے اس مسئلہ میں چھ اقوال ہیں۔(۱) روزہ نہیں ہے وہ ہدی کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔(۲) دس دنوں کے روزے اس پر ہیں۔خواہ وہ متفرق ہوں یا مسلسل رکھے جائیں۔(۳) وہ متفرق دس دنوں کے روزے رکھے۔(۴) چار دنوں کے متفرق رکھے۔(۵) امکان سہولت تک متفرق رکھے (۶) چار دنوں کے روزے متفرق حتی الامکان رکھے۔جب تک اس کو سہولت ہو۔(شرح مہذب،امام نووی)

حضرت امام مالک علیہ الرحمہ نے کہا ہے کہ وہ ایام تشریق میں روزے رکھے گا۔کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے جو نہ پائے تو وہ حج کے دنوں میں تین روزے رکھے۔

فقہاء احناف کے نزدیک ایام تشریق کی نفی مشہور ہے۔وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ تم ان دنوں میں روزے نہ رکھو کیونکہ یہ کھانے پینے کے ایام ہیں۔

علامہ ابن قدامہ مقدسی حنبلی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ہمارا کوئی اختلاف نہیں ہے۔(فقہاء حنابلہ کے مؤقف سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا بھی وہی موقف ہے جو احناف کا مؤقف ہے)۔(البنائیہ شرح الہدایہ،ج ۵،ص ۱۹۲،حقانیہ ملتان)

حرمت فعل کا ترتب احکام کے منافی نہ ہونے کا بیان

وإنما الخلاف فی إفادة الأحكام مع كونه حراما وحرمة الفعل لا تنافی ترتب الأحكام فإن الأب لو استولد جارية ابنه يكون حراما ويثبت به الملك للأب ولو ذبح شاة بسكين مغصوبة يكون حراما ويحل المذبوح ،

ولو غسل الثوب النجس بماء مغصوب يكون حراما ويطهر به الثوب ولو وطیء امرأة فی حالة الحيض يكون حراما ويثبت به إحصان الواطیء ويثبت الحل

للزوج الأول

ترجمہ

اور فعل کا حرام ہونا اس پر ترتب احکام کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ باپ نے اگر اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنالیا تو یہ فعل حرام ہوگا اور اس کے لئے باپ کی ملک ثابت ہوگی اور اگر مغصوبہ چھری سے بکری ذبح تو بھی حرام ہوگا اور مذبوح حلال ہوگا اور غصب کردہ پانی سے ناپاک کپڑا دھویا تو حرام ہوگا اور کپڑا اس سے پاک ہوجائے گا اور حالت حیض میں بیوی سے وطی کی تو وطی حرام ہوگی اور اس واطی کا احصان ثابت ہوجائیگا اور ازواج اول کے لئے حلت ثابت ہوجائے گی۔

الفصل الثالث عشر تقرير حروف المعاني

﴿تیرھویں فصل حروف معانی کی تقریر کے بیان میں ہے﴾

حرف واؤ کا مطلق طور پر جمع کیلئے آنے کا بیان

الواو للجمع المطلق وقيل أن الشافعي جعله للترتيب وعلى هذا الواجب الترتيب في باب الوضوء قال علماؤنا رح إذا قال لامرأته ان كلمت زيدا أو عمرا فأنت طالق فكلمت عمرا ثم زيدا طلقت ولا يشترط فيه معنى الترتيب والمقارنة ،

ترجمہ

واو مطلق جمع کے لیے استعمال ہوتی ہے اور بعد کی طرف سے کہا گیا ہے کہ امام شافعی نے واو کو ترتیب کے لیے قرار دیا ہے اور اسی معنی ترتیب کی بنا پر امام شافعی نے وضو میں ترتیب کو ضروری قرار دیا ہے۔ ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو تو طلاق والی ہے پس اس کی بیوی نے پہلے عمرو سے بات کی پھر زید سے بات کی تو اس کو طلاق پڑ جائے گی اور اس واو کے معنی میں ترتیب اور مقارنت کی شرط نہیں ہوگی اور اگر خاوند نے (اپنی بیوی سے) کہا کہ اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں اور اس گھر میں تو تو طلاق والی ہے پس وہ عورت میں داخل ہوئی اور تو طلاق والی ہے تو اس عورت کو فی الحال طلاق پڑ جائے گی۔ اگر واو ترتیب کا تقاضا کرتی تو اس واو کی وجہ سے طلاق دخول پر مرتب ہوتی اور خاوند کا کہنا تعلیق ہوتا تنجیز نہ ہوتا۔



گھر میں داخل ہونے کو طلاق پر معلق کرنے کا بیان

ولو قال إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق فدخلت الثانية ثم دخلت الأول طلقت قال محمد رح إذا قال أن دخلت الدار فأنت طالق تطلق في الحال ولو اقتضى ذلك ترتيبا لترتب الطلاق به على الدخول ويكون ذلك تعليقا لا تنجيزا وقد تكون الواو للحال فتجمع بين الحال وذى الحال وحينئذ تفيد معنى الشرط مثاله ما قال في المأذون إذا قال لعبده أد إلى ألفا وأنت حر يكون الأداء شرطا للحرية

وقال محمد في السير الكبير إذا قال الإمام للكفار افتحوا الباب وأنتم آمنون لا يأمنون بدون الفتح ولو قال للحربي أنزل وأنت آمن لا يأمن بدون النزول وإنما تحمل الواو على الحال لطريق المجاز فلا بد من احتمال اللفظ ذلك ،

ترجمہ

اور اگر خاوند نے (اپنی بیوی سے) کہا کہ اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں اور اس گھر تو تو طلاق والی ہے پس وہ عورت دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی پھر بعد میں پہلے گھر میں ہوئی تو اس کو طلاق پڑ جائے گی۔ امام محمد علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ جب کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تو طلاق والی ہے تو اس عورت کو فی الحال طلاق پڑ جائے گی۔ اگر واو ترتیب کا تقاضا کرتی تو اس واو کی وجہ سے طلاق دخول پر مرتب ہوتی اور خاوند کا کہنا تعلیق ہوتا تنجیز نہ ہوتا۔ اور کبھی واو حال کے معنی کے لیے آتی ہے پھر وہ حال اور ذوالحال کو جمع کر دیتی ہے اور اس وقت واو شرط کے معنی کا فائدہ دیتی ہے اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد علیہ الرحمہ نے عبد ماذون کے بارے میں کہا ہے کہ جب مولی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے اس حال میں کہ تو آزاد ہے تو ایک ہزار کا ادا کرنا غلام کی آزادی کے لیے شرط ہوگا اور امام محمد علیہ الرحمہ نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ جب امام نے کافروں سے کہا کہ دروازہ کھولو اس حال میں کہ تم امان والے ہو تو وہ کافر دروازہ کھولے بغیر امان والے نہیں ہوں گے اور اگر امام نے حربی کافر سے کہا اتر آ اس حال میں کہ تو امان والا ہے تو وہ حربی اترے بغیر امان کا حقدار نہیں ہوگا اور واو کو مجاز کے طور پر حال کے معنی پر حمل کیا جاتا ہے اس لیے ضروری ہوگا کہ لفظ معنی حال کا احتمال رکھے۔



معنی حال کے ثبوت پر دلیل ہونے کا بیان

وقيام الدلالة على ثبوته كما في قول المولى لعبده أد إلى ألفا وأنت حر فإن الحرية تتحقق حال الأداء وقامت الدلالة على ذلك فإن المولى لا يستوجب على عبده مالا مع قيام الرق فيه وقد صح التعليق به فحمل على

ترجمہ

اور معنی حال کے ثبوت پر کوئی دلیل موجود ہو جس طرح کہ مولی کا اپنے غلام سے کہنے میں کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر اس حال میں کہ تو آزاد ہے یہ واؤ معنی حال کے لیے اس لیے ہے کہ حریت ثابت ہوگی ایک ہزار کی ادائیگی کے وقت اور معنی حال پر دلیل قائم ہے کیونکہ مولی اپنے غلام پر مال کا مستحق نہیں ہوتا اس غلام میں رقیت موجود ہوتے ہوئے اور مال کی ادائیگی پر آزادی کو معلق کرنا صحیح ہے لہٰذا واو کو معنی حال پر محمول کیا جائے گا۔

بحث كون الواو لمطلق الجمع و الفاء للتعقيب

﴿یہ بحث واؤ جمع کیلئے جبکہ فاء تعقیب کے بیان میں ہے﴾

طلاق کو مختلف قیود سے معلق کرنے کا بیان

ولو قال أنت طالق وأنت مريضة أو مصلية تطلق في الحال ولو نوى التعليق صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالىٰ لأن اللفظ وإن كان يحتمل معنى الحال إلا أن الظاهر خلافه وإذا تأيد ذلك بقصده ثبت ولو قال خذ هذه الألف مضاربة واعمل بها في البز لا يتقيد العمل في البز ويكون المضاربة عامة لأن العمل في البز لا يصلح حالا لأخذ الألف مضاربة فلا يتقيد صدر الكلام به وعلى هذا قال أبو حنيفة إذا قالت لزوجها (طلقني ولك ألف) فطلقها لا يجب له عليها شيء لأن قولها (ولك ألف) لا يفيد حال وجوب الألف عليها وقولها (طلقني) مفيد بنفسه فلا يترك العمل به بدون الدليل



بخلاف قوله احمل هذا المتاع ولك درهم لأن دلالة الإجارة يمنع العمل بحقيقة اللفظ ولهٰذا تستعمل في الأجزية لما أنها تتعقب الشرط قال أصحابنا رح إذا قال بعت منك هذا العبد بألف فقال الآخر ،

ترجمہ

اور اگر خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو طلاق والی ہے اور تو بیمار ہے یا تو نماز پڑھنے والی ہے تو اس کو فی الحال طلاق پڑ جائے گی اور اگر خاوند نے تعلیق کی نیت کی تو اس کی نیت اس کے اور اللہ کے درمیان صحیح ہوگی اس لیے کہ متکلم کا لفظ اگرچہ معنی حال کا احتمال رکھتا ہے لیکن ظاہر معنی حال کے خلاف ہے اور جب خلاف ظاہر کی تائید ہو جائے متکلم کے قصد کے ساتھ تو وہ خلاف ظاہر ثابت ہو جائے گا اور اگر کسی نے (دوسرے سے) کہا کہ یہ ہزار روپے لے لے مضاربت کے لیے اور ان کے ساتھ کپڑے کی تجارت کر تو مضارب کا عمل کپڑے کے ساتھ مقید نہیں ہوگا اور مضاربت عام ہوگی اس لیے کہ کپڑے کا کام مضاربت کے طور پر ایک ہزار روپے لینے کے لیے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لیے کلام کا شروع کپڑے کی تجارت کے ساتھ مقید نہیں ہوگا اور معنی حال کے اسی ضابطے کی بنا پر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ جب عورت نے اپنے خاوند کو کہا کہ مجھے طلاق دے اور تیرے لیے ہزار روپے ہیں اور پھر خاوند نے اس کو طلاق دے دی تو خاوند کے لیے اس عورت کوئی چیز واجب نہیں ہوگی اس لیے عورت کا ,,ولک الف,, کہنا اس عورت پر ایک ہزار روپے واجب ہونے کے حال کا فائدہ نہیں دیتا اور اس عورت کا ''طلقنی'' کہنا بذاتہ فائدہ دیتا ہے پس عورت کے اس قول پر عمل کو بغیر دلیل کے نہیں چھوڑا جائے گا۔ برخلاف کہنے والے کے اس کہنے کے (کہ تو اس سامان کو اٹھا اور تیرے لیے ایک درہم ہے) اس لیے کہ اجارہ کی دلیل لفظ کے معنی حقیقی پر عمل کو روکتی ہے۔

فصل الفاء للتعقيب مع الوصل

﴿یہ فصل فاء تعقیب مع الوصل کے بیان میں ہے﴾

فاء کا تعقیب مع الوصل ہونے کا بیان

فهو حر يكون ذلك مقبولا للبيع اقتضاء ويثبت العتق منه عقيب البيع بخلاف ما لو قال وهو حر أو هو حر فإنه يكون ردا للبيع وإذا قال للخياط انظر إلى هذا الثوب أيكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال صاحب الثوب فاقطعه فقطعه فإذا هو لا يكفيه كان الخياط ضامنا لأنه إنما أمره بالقطع عقيب الكفاية

بخلاف ما لو قال اقطعه أو واقطعه فقطعه فإنه لا يكون الخياط ضامنا ولو قال بعت منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا كان البيع تاما ولو قال إن دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط دخول الثانية عقيب دخول الأولى متصلا بهحتى لو دخلت الثانية أولا أو آخرا لكنه بعد مدة لا يقع الطلاق،

ترجمہ

فا تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے اور اسی وجہ سے اس کو جزاؤں میں استعمال کیا جاتا ہے اس لیے کہ جزائیں شرط کے بعد آتی ہیں ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا کہ میں تجھ پر یہ غلام ایک ہزار روپے کے بدلے میں بیچا تو دوسرے نے کہا پس وہ آزاد ہے تو اس کا یہ کہنا اقتضاء بیع کو قبول کرنا ہوگا اور کہنے والے کی طرف سے آزادی ثابت ہوگی بیع کے بعد برخلاف اس صورت کے کہ اگر وہ کہتا اور وہ آزاد ہے یا وہ آزاد ہے تو اس طرح بیع کو رد کرنا ہوگا اور کسی نے درزی سے کہا اس کپڑے کو دیکھ کیا یہ کپڑا مجھے قمیص کو کافی ہوگا پس اس درزی نے کپڑے کو دیکھا اور کہا جی ہاں پھر کپڑے کے مالک نے کہا پس اس کو کاٹ پھر اس درزی نے کپڑے کو کاٹا تو وہ کپڑے قمیص کو کافی نہ ہوا تو وہ درزی اس کپڑے کا ضامن ہوگا اس لیے کہ کپڑے کے مالک نے اس کو کپڑے کا ٹنے کا حکم دیا تھا قمیص کے لیے کپڑے کے کافی ہونے کے بعد برخلاف اس صورت کے کہ اگر کپڑے کا مالک کہتا اس کو کاٹ یا اور اس کو کاٹ پھر وہ اس کو کاٹ دے تو درزی اس کپڑے کا ضامن نہیں ہوگا اور اگر کسی نے کہا میں نے تجھ پر یہ کپڑا بیچا دس دراہم کے بدلے میں پس تو اس کو کاٹ پھر دوسرا آدمی اس کو کاٹ دے اور کچھ بھی نے بولے تو بیع تام ہو جائے گی اور اگر کسی نے (اپنی بیوی سے) کہا اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اس گھر میں تو تو طلاق والی ہے تو طلاق والی ہونے کی شرط پہلے گھر میں داخل ہونے کے متصلا بعد دوسرے گھر میں داخل ہونا ہوگا یہاں تک کہ اگر وہ عورت دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں بعد میں داخل ہوئی لیکن پہلے گھر میں داخل ہونے کی کچھ مدت بعد تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

بحث أن الفاء قد تستعمل لبيان العلية

﴿یہ بحث فا بیان علت کے بیان میں ہے﴾

وقد تكون الفاء لبيان العلة مثاله إذا قال لعبده أد إلي ألفا فأنت حر كان العبد حرا في الحال وإن لم يؤد شيئا ولو قال للحربي إنزل فأنت آمن كان آمنا وإن لم ينزل وفي الجامع ما إذا قال أمر امرأتي بيدك فطلقها في المجلس

طلقت تطليقة بائنة ولا يكون الثاني توكيلا بطلاق غير الأول فصار كأنه قال طلقها بسبب أن أمرها بيدك

ولو قال طلقها فجعلت أمرها بيدك فطلقها في المجلس طلقت تطليقة رجعية ولو قال طلقها وجعلت أمرها بيدك وطلقها في المجلس طلقت تطليقتين وكذلك لو قال طلقها وابنها أو ابنها وطلقها فطلقها في المجلس وقعت تطليقتان وعلى هذا قال أصحابنا إذا أعتقت الأمة المنكوحة ثبت لها الخيار سواء كان زوجها عبدا أو حرا لأن قوله عليه السلام لبريدة حين أعتقت ()أثبت الخيار لها بسبب ملكها بضعها بالعتق وهذا المعنى لا يتفاوت بين كون الزوج عبدا أو حرا ويتفرع منه مسألة (اعتبار الطلاق بالنساء)فإن بضع الأمة،

ترجمہ

اور کبھی فا علت بیان کرنے کے لیے آتی ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی آدمی اپنے غلام سے کہے کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر اس لیے کہ تو آزاد ہے تو وہ غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا اگر چہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو اور اگر کسی مسلمان نے حربی کافر سے کہا اتر آ اس لیے کہ تو امان والا ہے تو وہ حربی امان والا ہوگا اگر چہ وہ اترا نہ ہو اور جامع صغیر میں یہ مسئلہ ہے کہ جب کسی آدمی نے دوسرے سے کہا کہ میری بیوی کا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے اس لیے تو اس کو طلاق دے دے۔ پھر دوسرے آدمی نے اس کی بیوی کو اسی مجلس میں طلاق دے دی تو اس کو ایک طلاق بائن پڑ جائے گی اور کہنے والے آدمی کا دوسرا جملہ (فطلقها) پہلی طلاق کے علاوہ کسی اور طلاق کا وکیل بنانا نہیں ہوگا پس کہنے والے کا کہنا ایسے ہو گیا گویا کہ اس نے کہا کہ تو اس کو طلاق دے دے اس وجہ سے کہ اس کا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے اور اگر وہ کہے کہ تو اس کو طلاق دے دے کیونکہ میں نے اس کا اختیار تیرے ہاتھ میں دیا اور دوسرا آدمی اس کی بیوی کو مجلس میں طلاق دے دے تو اس کو طلاق رجعی پڑ جائے گی اور اگر کہنے والا کہے کہ تو اس کو طلاق دے دے تو اس کو دو طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اور اسی طرح اگر وہ کہے اس کو طلاق دے دے اور اس کو بائنہ کر دے یا اس کو بائنہ کر دے اور اس کو طلاق دے دے اور وہ وکیل اس عورت کو اسی مجلس میں طلاق دیدے تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ اور فا کے بیان علت کے لیے ہونے کے ضابطے کی بنا پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب منکوحہ باندی کو آزاد کر دیا جائے تو اس کے لیے اختیار ثابت ہو جاتا ہے خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا سے نبی علیہ السلام کے اس فرمان نے جس وقت انہیں آزاد کیا تھا وہ (ملکت بضعک فاختاری) ترجمہ۔ تو اپنے آپ کو اختیار کر لے اس لیے کہ تو اپنی بضع کی مالک ہوگئی ہے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے لیے اختیار ثابت کیا بوجہ اس

کے کہ وہ اپنی بضع کی مالک ہوگئی آزادی کی وجہ سے اور آزادی کی وجہ سے اپنی بضعہ کا مالک ہو جانے کا یہ معنی متفاوت نہیں ہوتا خاوند کے غلام ہونے یا آزاد ہونے کے درمیان اور فاکے اسی معنی سے طلاق میں عورتوں کے اعتبار کا مسئلہ نکالا جاتا ہے۔

شرح

حضرت عروہ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کرتے ہیں انہوں نے بیان کیا کہ بریرہ ان کے پاس اپنی کتابت (کی رقم کی ادائیگی) کے لیے مدد مانگنے آئیں اور اپنی کتابت کی رقم سے کچھ بھی ادا نہیں کیا تھا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا اپنے مالکوں کے پاس جا اگر وہ اس بات کو پسند کریں کہ میں تمہاری طرف سے کتابت کی رقم ادا کردوں اور تیری ولاء میرے لیے ہو تو میں ایسا کروں چنانچہ بریرہ نے یہ بات اپنے مالکوں سے کہی تو وہ لوگ نہ مانے اور کہا کہ اگر وہ ثواب کی نیت سے ایسا کرنا چاہتی ہیں تو کریں لیکن تیری ولاء کے مالک ہم ہوں گے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے یہ ماجرا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ خرید لو اور آزاد کردو اس لیے کہ حق ولاء تو اسی کو حاصل ہوتا ہے جو آزاد کرے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ خرید لو اور آزاد کردو اس لیے کہ حق ولاء تو اسی کو حاصل ہوتا ہے جو آزاد کرے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دینے کے لیے کھڑے ہوئے اور فرمایا لوگوں کا کیا حال ہے کہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں جو شخص ایسی شرط لگائے جو کتاب اللہ میں نہیں ہے تو اس کو کوئی حق نہیں اگرچہ سینکڑوں بار شرط لگائے اور اللہ کی شرط زیادہ مستحق اور مضبوط ہے۔ (صحیح بخاری: جلد اول: حدیث نمبر 2410)

منکوحہ باندی سے مالک کی ملکیت بضع زائل نہ ہونے کا بیان

المنكوحة ملك الزوج ولم يزل عن ملكه بعتقها فدعت الضرورة إلى القول بازدياد الملك بعتقها حتى يثبت له الملك في الزيادة ويكون ذلك سببا لثبوت الخيار لها وازدياد ملك البضع بعتقها معنى مسألة اعتبار الطلاق بالنساء فيدار حكم مالكية الثلاث على عتق الزوجة دون عتق الزوج كما هو مذهب الشافعي،

ترجمہ

اس لیے کہ منکوحہ باندی کی شرمگاہ خاوند کی ملک ہے اور وہ شرمگاہ خاوند کی ملک سے باندی کی آزادی کی وجہ سے زائل نہیں ہوئی۔ پس ضرورت داعی ہوگئی خاوند کی ملک کی زیادتی کا قول اختیار کرنے کی طرف باندی کی آزادی کی وجہ سے ملک بضعہ کا زیادہ ہونا طلاق میں عورتوں کے اعتبار کے مسئلے کا معنی ہے پس تین طلاقوں کے مالک ہونے کے حکم کا مدار بیوی کی آزادی پر ہوگا نہ کہ خاوند کی آزادی پر جس طرح کہ امام شافعی کا مذہب ہے۔



فصل ثم للتراخی

﴿یہ فصل ثم کے بیان تراخی کے بیان میں ہے﴾

لفظ ثم کا تراخی کیلئے آنے کا بیان

لكنه عند أبي حنيفة يفيد التراخي في اللفظ والحكم وعندهما يفيد التراخي في الحكم وبيانه فيما إذا قال لغير المدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق فعنده يتعلق الأولى بالدخول وتقع الثانية في الحال ولغت الثالثة وعندهما يتعلق الكل بالدخول ثم عند الدخول يظهر الترتيب فلا يقع إلا واحدة ولو قال أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار فعند أبي حنيفة وقعت الأولى في الحال ولغت الثانية والثالثة وعندهما يقع الواحدة عند الدخول لما ذكرنا وإن كانت المرأة مدخولا بها فإن قدم الشرط تعلقت الأولى بالدخول ويقع ثنتان في الحال عند أبي حنيفة وإن أخر الشرط وقع ثنتان في الحال وتعلقت الثالثة بالدخول وعندهما يتعلق الكل بالدخول في الفصلين،

ترجمہ

ثم بیان تاخیر کے لیے آتا ہے لیکن امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک لفظ اور حکم میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے امام صاحب اور صاحبین کے اس اختلاف کی وضاحت اس صورت میں ہوگی جب کسی نے غیر مدخول بہا عورت سے کہا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق پھر طلاق پھر طلاق تو امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق دخول کے ساتھ متعلق ہوگی اور دوسری طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور تیسری لغو ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک ساری طلاقیں دخول کے ساتھ متعلق ہوں گی پھر دخول کے وقت ترتیب ظاہر ہوگی پس ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور اگر وہ کہے تجھے طلاق پھر طلاق پھر طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اس اصول کی بنا پر جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو اگر

خاوند نے شرط کو مقدم ذکر کیا ہو تو پہلی طلاق دخول کے ساتھ متعلق ہوگی اور دو طلاقیں امام صاحب کے نزدیک اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور اگر شرط کو مؤخر ذکر کیا ہو تو دو طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق دخول کے ساتھ متعلق ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک ساری طلاقیں دونوں صورتوں میں دخول کے ساتھ متعلق ہوں گی۔

بحث وضع بل لتدارك الغلط

﴿بحث لفظ لکن جو غلط کے تدارک کیلئے آتا ہے﴾

لکن سے تدارک غلط کا بیان

فصل بل لتدارك الغلط بإقامة الثاني مقام الأول ،فإذا قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة لا بل ثنتين وقعت واحدة لأن قوله لا بل ثنتين رجوع عن الأول بإقامة الثاني مقام الأول ولم يصح رجوعه فيقع الأول فلا يبقى المحل عند قوله ثنتين ولو كانت مدخولا بها يقع الثلاث وهذا بخلاف ما لو قال لفلان على ألف لا بل ألفان حيث لا يجب ثلاثة آلاف عندنا وقال زفر يجب ثلاثة آلاف لأن حقيقة اللفظ لتدارك الغلط بإثبات الثاني مقام الأول ولم يصح عنه إبطال الأول فيجب تصحيح الثاني مع بقاء الأول وذلك بطريق زيادة الألف على الألف الأول بخلاف قوله أنت طالق واحدة لا بل ثنتين لأن هذا إنشاء وذلك إخبار والغلط إنما يكون في الإخبار دون الإنشاء فأمكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط في الإقرار دون الطلاق حتى لو كان الطلاق بطريق الإخبار بأن قال كنت طلقتك أمس واحدة لا بل ثنتين يقع ثنتان لما ذكرنا،

ترجمہ

بل غلطی کی تلافی کے لئے آتا ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر پس جب کسی خاوند نے غیر مدخول بھا بیوی کو کہا انت طالق واحدۃ لا بل ثنتین (تو ایک طلاق والی ہے نہیں بلکہ دو طلاق والی ہے) تو ایک طلاق واقع ہوگی اس لئے کہ خاوند کا لا بل ثنتین نہیں بلکہ دو طلاقوں والی ہے کہنا یہ پہلی طلاق سے رجوع کرنا ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر اور خاوند کا رجوع کرنا صحیح نہیں ہے تو پہلی



طلاق واقع ہو جائے گی تو ثنتین کہنے کے وقت طلاق کا محل باقی نہیں رہے گا اور اگر عورت مدخول بھا ہو تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی اور یہ برخلاف ہے اس کے کہ اگر کسی نے کہا فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں نہیں بلکہ دو ہزار ہیں چنانچہ ہمارے ہاں تین ہزار واقع نہیں ہوں گے اور امام زفر نے فرمایا کہ تین ہزار واجب ہوں گے اس لئے کہ لفظ بل کی حقیقت غلطی کی تلافی کرنا ہے ثانی کو اول کی جگہ ثابت کر کے اور اقرار کرنے والے کی طرف سے اول کا باطل کرنا صحیح نہیں ہے پس ثانی کو صحیح کرنا واجب ہوگا اول کو باقی رکھنے کے ساتھ اور یہ پہلے ہزار پر ہزار زیادہ کرنے کے طریقے کے ساتھ ہوگا برخلاف کہنے والے کے انت طالق واحدۃ لا بل ثنتین کہنے کے اس لئے کہ یہ انشاء ہے اور وہ اخبار ہے اور غلطی خبر دینے میں ہوتی ہے نہ کہ انشاء میں پس ممکن ہے لفظ کو صحیح کرنا اقرار میں غلطی کی تلافی کر کے نہ کہ طلاق میں اسی لئے اگر طلاق خبر دینے کے طریقے کے ساتھ ہو اس طرح کہ خاوند نے کہا کہ میں نے تجھے گزشتہ کل ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو دی تھیں تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

بحث كون لكن للاستدراك بعد النفي

﴿بحث لکن نفی کے بعد تدارک کیلئے آتا ہے﴾

نفی کے بعد لکن سے تدارک کا بیان

فصل لكن للاستدراك بعد النفي فيكون موجبه إثبات ما بعده فأما نفي ما قبله فثابت بدليله والعطف بهذه الكلمة إنما يتحقق عند اتساق الكلام ،

فإن كان الكلام متسقا يتعلق النفي بالإثبات الذى بعده وإلا فهو مستأنف مثاله ما ذكره محمد في الجامع إذا قال لفلان على ألف قرض فقال فلان لا ولكنه غصب لزمه المال لأن الكلام متسق فظهر أن النفي كان في السبب دون نفس المال،

وكذلك لو قال لفلان على ألف من ثمن هذه الجارية فقال فلان لا الجارية جاريتك ولكن لي عليك ألفا يلزمه المال فظهر أن النفي كان في السبب لا في أصل المال ولو كان في يده عبد فقال هذا لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فإن وصل الكلام كان العبد للمقر له الثاني لأن النفي يتعلق بالإثبات وإن فصل كان العبد للمقر الأول فيكون قول المقر له مردا للإقرار،



ترجمہ

لکن نفی کے بعد ماقبل کلام سے پیدا ہونے والے شبہ کو دور کرنے کے لئے آتا ہے پس لکن کا حکم اپنے مابعد کلام کو ثابت کرتا ہے باقی رہی اس کے ماقبل کی نفی تو وہ اپنی دلیل سے ثابت ہوگی اور لکن کے اس کلمے کے ساتھ عطف اتساق کلام کے وقت متحقق ہوگا پس اگر کلام متسق ہو تو نفی کا تعلق اس اثبات کے ساتھ ہوگا جو نفی کے بعد ہے ورنہ کلام مستانف ہوگا۔ اس اتساق کی مثال وہ ہے جس کو امام محمد علیہ الرحمہ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ جب کسی نے کہا لفلان علی الف قرض کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار بطور قرض کے ہیں پس فلاں نے کہا کہ نہیں لیکن وہ ہزار غصب کے ہیں تو اس اقرار کرنے والے پر ایک ہزار کا مال لازم ہوجائے گا اس لئے کہ کلام متسق ہے پس ظاہر ہوگئی یہ بات کہ نفی سبب میں تھی نہ کہ نفس مال میں اور اسی طرح اگر کسی نے کہا لفلان علی الف من ثمن ھذہ الجاریہ کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار باندی کا ثمن ہے پھر فلاں نے کہا کہ لا الجاریہ جاریتک ولکن لی علیک الف کہ نہیں باندی تو تیری ہی ہے لیکن میرے تجھ پر ایک ہزار ہیں تو اقرار والے پر مال لازم ہوجائے گا پس ظاہر ہوگئی یہ بات کہ نفی سبب میں تھی نہ کہ اصل مال میں اور اگر کسی کے قبضے میں غلام ہو اور وہ قبضے والا کہے کہ یہ غلام فلاں آدمی کا ہے پس فلاں آدمی کہے ما کان لی قط لکنہ لفلان اخر یہ غلام میرا بالکل نہیں ہے لیکن یہ فلاں دوسرے کا ہے پس اگر اس نے اس کلام کو ملا کر ذکر کیا ہے تو غلام مقرلہ ثانی کا ہوگا اس لئے کہ نفی کا تعلق اثبات کے ساتھ ہوتا ہے اور اگر اس نے کلام کو فاصلے کے ساتھ ذکر کیا ہے تو غلام پہلے اقرار کرنے والے کا ہوگا اور مقرلہ کا کہنا (ما کان لی قط) اقرار کا رد کرنا ہوگا۔

<u>اختلاف کے سبب عقد نکاح کے بطلان کا بیان</u>

ولو أن أمة زوجت نفسها بغير إذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا أجيز العقد بمائة درهم ولكن أجيزه بمائة وخمسين بطل العقد لأن الكلام غير متسق فإن نفي الإجازة وإثباتها بعينها لا يتحقق فكان قوله (لكن أجيزه) إثباته بعد رد العقد

وكذلك لو قال لا أجيزه ولكن أجيزه إن زدتني خمسين على المائة يكون فسخا للنكاح لعدم احتمال البيان لأن من شرطه الاتساق ولا اتساق

ترجمہ

اور اگر کسی باندی نے اپنی شادی اپنے مولی کی اجازت کے بغیر کی سو درہموں کے عوض میں کی۔ پس مولی نے کہا کہ میں سو درہموں کے عوض میں عقد کو جائز قرار نہیں دیتا ہوں لیکن میں اس عقد کو ایک سو پچاس درہموں کے عوض جائز قرار دیتا ہوں تو عقد



نکاح باطل ہوجائے گا اس لئے کہ کلام متسق نہیں ہے کیونکہ اجازت کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات متحقق نہیں ہوسکتا پس مولی کا قول لکن اجیزہ عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کو ثابت کرنا ہے اور اسی طرح اگر اس نے کہا میں اس کی اجازت نہیں دیتا ہوں لیکن میں اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تو میرے لئے سو پر پچاس کا اضافہ کرے تو یہ کہنا نکاح کو فسخ کرنا ہوگا کیوں کہ بیان کا احتمال نہیں ہے اس لئے کہ بیان کی شرط اتساق ہے اور یہاں اتساق نہیں ہے۔

بحث كون أو متناولا لأحد المذكورين فصل (أو)

﴿یہ بحث لفظ أو کے احد المذکورین کی شمولیت کے بیان میں ہے﴾

<u>لفظ أو کا دو ذکر کردہ اشیاء میں سے کسی ایک کو شامل کرنے کا بیان</u>

لتناول أحد المذكورين ولهذا لو قال هذا حر أو هذا كان بمنزلة قوله أحدهما حر حتى كان له ولاية البيان

ولو قال وكلت ببيع هذا العبد هذا أو هذا كان الوكيل أحدهما ويباح البيع لكل واحد منهما ولو باع أحدهما ثم عاد العبد إلى ملك الموكل لا يكون للآخر أن يبيعه

ولو قال لثلاث نسوة له هذه طالق أو هذه وهذه طلقت أحد الأولين وطلقت الثالثة في الحال لانعطافها على المطلقة منهما ويكون الخيار للزوج في بيان المطلقة منهما بمنزلة ما لو قال احداكما طالق وهذه

وعلى هذا قال زفر إذا قال لا أكلم هذا أو هذا أو هذا كان بمنزلة قوله لا أكلم أحد هذين وهذا فلا يحنث مالم يكلم أحد الأولين والثالث وعندنا لو كلم الأول وحده يحنث ولو كلم أحد الآخرين لا يحنث مالم يكلمهما ولو قال بع هذا العبد أو هذا كان له أن يبيع أحدهما أيهما شاء ولو دخل أوفي المهر بأن تزوجها على هذا أو على هذا



ترجمہ

اومذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کو شامل ہونے کے لئے آتا ہے اور اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا یہ آزاد ہے یا یہ تو یہ اس کے اس کہنے کی طرح ہوگا کہ ان میں سے ایک آزاد ہے اسی لئے کہنے والے کو بیان کا اختیار رہوگا۔ اگر کسی نے کہا کہ میں نے اس غلام کے بیچنے کا وکیل اس کو بنایا یا اس آدمی کو تو وکیل ان دو میں سے کوئی ایک ہوگا۔ اور ان دو میں سے ہر ایک کے لئے بیچنے کو مباح قرار دیا جائے گا اور اگر ان دو میں سے کسی ایک نے غلام کو بیچ دیا پھر غلام لوٹ آیا موکل کی ملک کی طرف تو اب دوسرے کے لئے اختیار نہیں ہوگا اس بات کا کہ وہ اس غلام کو فروخت کرے اور اگر کسی نے اپنی تین بیویوں کے بارے میں کہا ھذہ طالق اوھذہ وھذہ تو پہلی دو میں سے کسی ایک کو طلاق پڑے گی اور تیسری کو اسی وقت طلاق پڑ جائے گی اس لئے کہ تیسری کا عطف ان دو میں سے مطلقہ عورت پر ہے اور خاوند کو اختیار ہوگا ان دو میں سے مطلقہ بیوی کے بیان کرنے کا جس طرح کہ خاوند نے کہا ہو احدیکما طالق وھذہ (تم دو میں سے ایک کو طلاق اور اس کو) اور طلاق کے اسی مسئلے پر قیاس کرتے ہوئے امام زفر نے فرمایا ہے کہ جب کوئی شخص کہے لا اکلم احدھذین وھذا کہ میں بات نہیں کروں گا ان دو میں سے کسی ایک سے اور اس سے پس وہ حانث نہیں ہوگا اس وقت تک جب تک وہ بات نہ کرے پہلے دو میں سے کسی ایک سے اور تیسرے سے اور ہمارے ہاں اگر صرف پہلے سے بات کرے تو حانث ہو جائے گا اور اگر آخری دو میں سے کسی ایک سے بات کی تو حانث نہیں ہوگا جب تک کہ دونوں سے بات نہ کرے اور اگر کسی نے کہا بع ھذا او ھذا تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ ان دو میں سے جس ایک کو چاہے بیچے اور اگر کسی نے او کو مہر میں داخل کیا اس طرح کہ کسی عورت سے نکاح کیا اس پر یا اس پر۔

مہر مثل کے حکم ہونے کا بیان

یحکم مهر المثل عند أبی حنیفة لأن اللفظ یتناول أحدهما والموجب الأصلی مهر المثل فیترجح ما یشابهه ،

وعلی هذا قلنا التشهد لیس برکن فی الصلوة لأن قوله علیه السلام إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلوتك ،

ترجمہ

تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا اس لئے کہ لفظ او ان دونوں میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے اور نکاح کا حکم اصلی مہر مثل ہے تو وہ مقدار راجح ہوگی جو مہر مثل کے مشابہ ہو۔ اور اسی بناء پر ہم احناف نے کہا کہ نماز میں تشہد کا پڑھنا رکن نہیں ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق کہ جب تو یہ کہہ دے یا یہ کر لے تو تمہاری نماز مکمل ہوگی۔



تشہد و درود پڑھنے کی فرضیت میں فقہ شافعی کا موقف و احناف کے دلائل کا بیان

علامہ ابن محمود البابرتی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں۔ امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک تشہد اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا فرض ہے۔ تشہد کی فرضیت کی دلیل ان کے نزدیک حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ والی حدیث ہے کہ تشہد ہم پر فرض ہے "عَنْهُ كُنَّا نَقُولُ قَبْلَ أَنْ يُفْرَضَ عَلَيْنَا التَّشَهُّدُ السَّلَامُ عَلَى اللَّهِ السَّلَامُ عَلَى جِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ ، فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : قُولُوا التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ ، إلَى أَنْ قَالَ فِي آخِرِهِ " اور اس حدیث میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے "قل" کے صیغہ سے خطاب ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ امر وجوب کیلئے آتا ہے۔ اور اس کو اتمام نماز کے ساتھ معلق کیا گیا ہے لہذا تشہد پڑھنا فرض ہے۔

درود شریف کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "صلوا علیہ" یہ بھی امر کا صیغہ ہے جبکہ خارج نماز میں درود شریف پڑھنا فرض نہیں ہے۔ لہذا نماز میں اس کو پڑھنا فرض ہوگیا۔

ہمارے نزدیک حدیث عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ "إذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ فَعَلْتَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ " بے شک اس کو اتمام نماز کے ساتھ معلق کیا گیا ہے۔ لیکن اس میں دو چیزوں کو جمع کیا گیا ہے۔ یعنی یا تو اس کو پڑھ لو یا قعدہ کر لو تمہاری نماز مکمل ہوگی۔ لہذا ہم نے ان دونوں کو ملا کر اس طرح جمع کر دیا کہ اگر ان میں سے کسی ایک کو بھی چھوڑا تو جائز نہیں۔ کیونکہ اختیار کے ثبوت کی وجہ سے دوسرا غیر معلق ہوا لہذا جب دو چیزوں میں اختیار ثابت ہوا تو ان میں سے کسی ایک لانا واجب ہوا۔ اور ایسے ہی درود پاک کے عدم فرضیت کی دلیل بھی ہے۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ آپ کی اس تقریر کے مطابق جو درود پاک کے بارے میں نص وارد ہے اس کی مخالفت لازم آئے گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ نماز کے باہر درود پاک کے بارے میں یہ نص وارد نہیں بلکہ نص کا حکم جس میں آپ نے صیغہ امر سے استدلال کیا ہے وہ نماز اور خارج نماز دونوں کو شامل ہے۔ لہذا خارج نماز میں واجب ہے۔ اور امام کرخی علیہ الرحمہ نے کہا ہے زندگی میں ایک مرتبہ واجب ہے اور امام طحاوی علیہ الرحمہ نے کہا ہے کہ جب بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر آئے تو درود شریف پڑھنا واجب ہے۔ لہذا ہم نے امر کا لحاظ کیا کیونکہ امر وجوب کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور وہ حاصل ہو چکا ہے۔ لہذا اس آیت کی دلالت نماز میں درود شریف کے وجوب پر نہیں کرتی۔

امام شافعی علیہ الرحمہ کا حدیث استدلال کرنا کہ امر تقاضہ وجوب کرتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں امر بطور تعلیم وارد ہوا ہے اور جہاں امر تعلیم کے طریقے پر ہو وہ مفید فرضیت نہیں ہوتا۔ (عنایہ شرح الہدایہ بتصرف، ج ۲، ص ۱۶، بیروت)

لفظ او کے ذریعے دونوں میں سے کسی ایک پر حکم کو معلق کرنے کا بیان

علق الأتمام باحدهما فلا یشترط کل واحد منهما وقد شرطت القعدة بالاتفاق

فلا يشترط قراءة التشهد ثم هذه الكلمة في مقام النفي يوجب نفي كل واحد من المذكورين حتى لو قال لا أكلم هذا أو هذا يحنث إذا كلم أحدهما وفي الإثبات يتناول أحدهما مع صفة التخيير كقولهم خذ هذا أو ذلك ومن ضرورة التخيير عموم الإباحة قال الله تعالىٰ (فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) بحث مجيء أو لتناول أحد المذكورين،

وقد يكون (أو) بمعنى (حتى) قال الله تعالىٰ (ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم) قيل معناه حتى يتوب عليهم قال أصحابنا لو قال لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار يكون (أو) بمعنى حتى حتى لو دخل الأولى ولا حنث ولو دخل الثانية أولا بر في يمينه

ترجمہ

نماز کے مکمل ہونے کوان دونوں میں سے ایک پر معلق کیا ہے اس لئے تشہد اور قعدہ میں سے ہرایک شرط نہیں ہوگا حالانکہ قعدہ بالاتفاق شرط ہے پس تشہد کا پڑھنا شرط نہیں ہوگا۔ پھر او کا یہ کلمہ نفی کے مقام میں مذکورہ دو چیزوں میں سے ہرایک کی نفی کو ثابت کرتا ہے اسی لئے اگر کسی آدمی نے کہا لا اکلم هذا او هذا (میں اس سے بات نہیں کروں گا یا اس سے) تو وہ حانث ہو جائے گا جب وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کرے گا اور او اثبات کے مقام میں مذکورہ دو میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے تخییر کی صفت کے ساتھ جس طرح کہنے والوں کا قول یہ لے لو یا وہ اور تخییر کے ساتھ لازم ہے اباحت کا عام ہونا۔ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة (قسم توڑنے کا کفارہ دس مسکینوں کو درمیانے درجے کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا ان کو کپڑے دینا ہے یا ایک رقبہ آزاد کرنا ہے۔ اور کبھی او حتی کے معنی میں آتا ہے اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا ليس لك من الامر شئی او يتوب عليهم (آپ کو ان کے معاملے کا کچھ اختیار نہیں یہاں تک کہ اللہ ان کی توبہ قبول فرمالے) کہا گیا ہے کہ یہ آیت حتی یتوب کے معنی میں ہے۔ ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار تو او حتی کے معنی میں ہوگا۔ اگر وہ قسم کھانے والا اولا پہلے گھر میں داخل ہوا تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوا تو وہ اپنی قسم کو پورا کرنے



والا ہوگا۔

قسم کے کفارہ و بعض احکام میں کسی ایک میں اختیار ہونے کا بیان

کفارہ دس مسکینوں کا کھانا جو محتاج فقیر ہوں جن کے پاس بقدر کفایت کے نہ ہو اوسط درجے کا کھانا جو عموماً گھر میں کھایا جاتا ہو وہی انہیں کھلا دینا۔ مثلاً دودھ روٹی، گھی روٹی، زیتون کا تیل روٹی، یہ بھی مطلب بیان کیا گیا ہے کہ بعض لوگوں کی خوراک بہت اعلی ہوتی ہے بعض لوگ بہت ہی ہلکی غذا کھاتے ہیں تو نہ وہ ہو نہ یہ ہو، تکلف بھی نہ ہو اور بخل بھی نہ ہو، تنگی اور فراخی کے درمیان ہو، مثلاً گوشت روٹی ہے، سرکہ اور روٹی ہے، روٹی اور کھجوریں ہیں۔ جیسی جس کی درمیانی حیثیت، اسی طرح قلت اور کثرت کے درمیان ہو۔

حضرت علی سے منقول ہے کہ صبح شام کا کھانا، حسن اور محمد بن حنفیہ کا قول ہے کہ دس مسکینوں کو ایک ساتھ بٹھا کر روٹی گوشت کھلا دینا کافی ہے یا اپنی حیثیت کے مطابق روٹی کسی اور چیز سے کھلا دینا، بعض نے کہا ہے ہر مسکین کو آدھا صاع گیہوں کھجوریں وغیرہ دے دینا، امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ گیہوں تو آدھا صاع کافی ہے اور اس کے علاوہ ہر چیز کا پورا صاع دے دے۔ ابن مردویہ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صاع کھجوروں کا کفارے میں ایک ایک شخص کو دیا ہے اور لوگوں کو بھی یہی حکم فرمایا ہے لیکن جس کی اتنی حیثیت نہ ہو وہ آدھا صاع گیہوں کا دے دے، یہ حدیث ابن ماجہ میں بھی ہے لیکن اس کا ایک راوی بالکل ضعیف ہے جس کے ضعف پر محدثین کا اتفاق ہے۔ دار قطنی نے اسے متروک کہا ہے اس کا نام عمر بن عبداللہ ہے، ابن عباس کا قول ہے کہ ہر مسکین کو ایک مد گیہوں مع سالن کے دے دے۔

امام شافعی بھی یہی فرماتے ہیں لیکن سالن کا ذکر نہیں ہے اور دلیل ان کی وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ رمضان شریف کے دن میں اپنی بیوی سے جماع کرنے والے کو ایک مکتل (خاص پیمانہ) میں سے ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا اس میں پندرہ صاع آتے ہیں تو ہر مسکین کے لئے ایک مد ہوا۔ ابن مدویہ کی ایک اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کے کفارے میں گیہوں کا ایک مد مقرر کیا ہے لیکن اس کی اسناد بھی ضعیف ہیں کیونکہ نضیر بن زرارہ کوفی کے بارے میں امام ابو حاتم رازی کا قول ہے کہ وہ مجہول ہے گو اس سے بہت سے لوگوں نے روایت کی ہے اور امام ابن حبان نے اسے ثقہ کہا ہے، پھر ان کے استاد عمری بھی ضعیف ہیں، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا فرمان ہے کہ گیہوں کا ایک مد اور باقی اناج کے دو مد دے۔ یا ان دس کو کپڑا پہنانا، امام شافعی کا قول ہے کہ ہرایک کو خواہ کچھ ہی کپڑا دے دے جس پر کپڑے کا اطلاق ہوتا ہو کافی ہے، مثلاً کرتہ ہے، پاجامہ ہے، تہبند ہے، پگڑی ہے یا سر پر لپیٹنے کا رومال ہے۔ پھر امام صاحب کے شاگردوں میں سے بعض تو کہتے ہیں ٹوپی بھی کافی ہے۔ بعض کہتے ہیں یہ نا کافی ہے، کافی کہنے والے یہ دلیل دیتے ہیں کہ حضرت عمران بن حصین سے جب اس کے بارے میں سوال ہوتا ہے تو آپ فرماتے ہیں اگر کوئی وفد کسی امیر کے پاس آئے اور وہ انہیں ٹوپیاں دے تو عرب تو یہی کہیں گے کہ قد کسوا انہیں کپڑے پہنائے گئے۔ لیکن اس کی اسناد بھی ضعیف ہیں کیونکہ محمد بن زبیر ضعیف ہیں۔

موزے پہنانے کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔صحیح یہ ہے کہ جائز نہیں۔امام مالک اورامام احمد فرماتے ہیں کہ کم سے کم اتنا اور ایسا کپڑا ہو کہ اس میں نماز جائز ہو جائے مرد کو دیا ہے تو اس کی اور عورت کو دیا ہے تو اس کی۔واللہ اعلم۔ابن عباس فرماتے ہیں عبا ہو یا شملہ ہو۔مجاہد فرماتے ہیں۔ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ ایک کپڑا ہو اور اس سے زیادہ جو ہو۔غرض کفارہ قسم میں ہر چیز سوائے جانگیے کے جائز ہے۔بہت سے مفسرین فرماتے ہیں ایک ایک کپڑا ایک ایک مسکین کو دے دے۔

ابراہیم نخعی کا قول ہے ایسا کپڑا جو پورا کارآمد ہو مثلاً لحاف چادر وغیرہ نہ کہ کرتہ دوپٹہ وغیرہ ابن سیرین اور حسن دو دو کپڑے کہتے ہیں ،سعید بن مسیب کہتے ہیں عمامہ جسے سر پر باندھے اور عبا جسے بدن پر پہنے۔حضرت ابوموسیٰ قسم کھاتے ہیں پھر اسے توڑتے ہیں تو دو کپڑے بحرین کے دے دیتے ہیں۔ابن مردویہ کی ایک مرفوع حدیث میں ہے کہ ہر مسکین کیلئے ایک عبا، یہ حدیث غریب ہے، یا ایک غلام کا آزاد کرنا ہے۔

امام ابوحنیفہ تو فرماتے ہیں کہ یہ مطلق ہے کافر ہو یا مسلمان ،امام شافعی اور دوسرے بزرگان دین فرماتے ہیں اس کا مومن ہونا ضروری ہے کیونکہ قتل کے کفارے میں غلام کی آزادی کا حکم ہے اور وہ مقید ہے کہ وہ مسلمان ہونا چاہیے، دونوں کفاروں کا سبب چاہے جداگانہ ہے لیکن وجہ ایک ہی ہے اور اس کی دلیل وہ حدیث بھی ہے جو مسلم وغیرہ میں ہے کہ حضرت معاویہ بن حکم اسلمی کے ذمے ایک گردن آزاد کرنا تھی وہ حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اپنے ساتھ ایک لونڈی لئے ہوئے آئے۔حضور نے اس سیاہ فام لونڈی سے دریافت فرمایا کہ اللہ کہاں ہے؟ اس نے کہا آسمان میں پوچھا ہم کون ہیں؟ جواب دیا کہ آپ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں آپ نے فرمایا اسے آزاد کرو یہ ایماندار عورت ہے۔پس ان تینوں کاموں میں سے جو بھی کرلے وہ قسم کا کفارہ ہو جائے گا اور کافی ہوگا اس پر سب کا اجماع ہے۔

قرآن کریم نے ان چیزوں کا بیان سب سے زیادہ آسان چیز سے شروع کیا ہے اور بتدریج اوپر کو پہنچایا ہے۔پس سب سے سہل کھانا کھلانا ہے۔پھر اس سے قدرے بھاری کپڑا پہنانا ہے اور اس سے بھی زیادہ بھاری غلام کو آزاد کرنا ہے۔پس اس میں ادنیٰ سے اعلیٰ بہتر ہے۔اب اگر کسی شخص کو ان تینوں میں سے ایک کی بھی قدرت نہ ہو تو وہ تین دن کے روزے رکھ لے۔سعید بن جبیر اور حسن بصری سے مروی ہے کہ جس کے پاس تین درہم ہوں وہ تو کھانا کھلا دے ورنہ روزے رکھ لے اور بعض متاخرین سے منقول ہے کہ یہ اس کے لئے ہے جس کے پاس ضروریات سے فاضل چیز نہ ہو معاش دغیرہ پونجی کے بعد جو فالتو ہو اس سے کفارہ ادا کرے ،امام ابن جریر فرماتے ہیں جس کے پاس اس دن کے اپنے اور اپنے بال بچوں کے کھانے سے کچھ بچے اس میں سے کفارہ ادا کرے قسم کے توڑنے کے کفارے کے روزے پے در پے رکھنے واجب ہیں یا مستحب ہیں اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ واجب نہیں ،امام شافعی نے باب الایمان میں اسے صاف لفظوں میں کہا ہے امام مالک کا قول بھی یہی ہے کیونکہ قرآن کریم میں روزوں کا حکم مطلق ہے تو خواہ پے در پے ہوں خواہ الگ الگ ہوں تو سب پر یہ صادق آتا ہے جیسے کہ رمضان کے روزوں کی قضا کے بارے میں آیت (فعدۃ من ایام اخر) فرمایا گیا ہے وہاں بھی پے در پے کی یا علیحدہ علیحدہ کی قید نہیں۔

اور حضرت امام شافعی نے کتاب الام میں ایک جگہ صراحت سے کہا ہے کہ قسم کے کفارے کے روزے پے در پے رکھنے چاہئیں یہی قول حنفیہ اور حنابلہ کا ہے۔اس لئے کہ حضرت ابی بن کعب وغیرہ سے مروی ہے کہ ان کی قرأت آیت (فصیام ثلثۃ ایام متتابعات) ہے ابن مسعود سے بھی یہی قرأت مروی ہے،اس صورت میں اگرچہ اس کا متواتر قرأت ہونا ثابت نہ ہو۔تاہم خبر واحد یا تفسیر صحابہ سے کم درجے کی تو یہ قرأت نہیں پس حکماً یہ بھی مرفوع ہے۔ابن مردویہ کی ایک بہت ہی غریب حدیث میں ہے کہ حضرت حذیفہ نے پوچھا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں اختیار ہے آپ نے فرمایا ہاں ،تو اختیار پر ہے خواہ گردن آزاد کر خواہ کپڑا پہنا دے خواہ کھانا کھلا دے اور جو نہ پائے وہ پے در پے تین روزے رکھ لے۔(تفسیر ابن کثیر ،سورہ مائدہ ،۸۹، بیروت)

لفظ حتیٰ کے ماقبل کا بہ طور امتداد ہونے کا بیان

وبمثله لو قال لا أفارقك (أو)تقضي ديني يكون بمعنى (حتى)تقضي ديني بحث إفادة حتى معنى الغاية فصل حتى للغاية كإلى فإذا كان ما قبلها قابلا للامتداد و ما بعدها يصلح غاية له كانت الكلمة عاملة بحقيقتها،

مثاله ما قال محمد إذا قال عبدی حر إن لم أضربك حتى يشفع فلان أو حتى تصيح أو حتى تشتكي بين يدی أو حتى يدخل الليل كانت الكلمة عاملة بحقيقتها لأن الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد وشفاعة فلان وأمثالها تصلح غاية للضرب فلو امتنع عن الضرب قبل الغاية حنث ولو حلف لا يفارق غريمه حتى يقضيه دينه ففارق قبل قضاء الدين حنث فإذا تعذر العمل بالحقيقة لمانع كالعرف كما لو حلف أن يضربه حتى يموت أو حتى يقتله حمل على الضرب الشديد باعتبار العرف وإن لم يكن الأول قبلا للامتداد والآخر صالحا للغاية وصلح الأول سببا والآخر جزاء يحمل على الجزاء

ترجمہ

اور اسی طرح ہے اگر کسی نے کہا لا افارقك او تقضي ديني تو یہ حتی تقضی کے معنی میں ہوگا۔حتی الی کی طرح غایت کے لئے آتا ہے پس جب حتی کا ماقبل امتداد کے قابل ہو اور اس کا مابعد اس امتداد کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو حتی کا کلمہ اپنے معنی حقیقی میں عمل کرنے والا ہوگا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد علیہ الرحمہ نے کہا ہے جب کسی مولی نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں آدمی سفارش کرے یا یہاں تک کہ تو چیخے یا یہاں

تک کہ تو میرے سامنے فریاد کرے یا یہاں تک کہ رات ہوجائے تو حتی کا کلمہ اپنے معنی حقیقی میں عمل کرنے والا ہوگا اس لئے کہ تکرار کے ساتھ مارنا لمبا ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور فلاں آدمی کی سفارش اور اس جس طرح دوسرے افعال (چیخ و پکار اور فریاد وغیرہ) مارنے کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں پس قسم کھانے والا اس مدیون سے الگ ہوگا یہاں تک کہ وہ اس کو اس کا قرض ادا کردے پھر قسم کھانے والا اس مدیون سے الگ ہوگیا دین ادا کرنے سے پہلے تو وہ حانث ہوجائے گا پس جب حقیقت پر عمل کرنا دشوار ہوجائے کسی مانع کی وجہ سے مثلاً عرف جس طرح کہ اگر کوئی قسم کھائے کہ وہ فلاں کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مرجائے یا یہاں تک کہ وہ اس کو قتل کردے تو اس کو شدید مار پر محمول کیا جائے گا عرف کے اعتبار کی وجہ سے۔ اور اگر حتی کا ماقبل امتداد کے قابل نہ ہو اور اس کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور ماقبل سبب بننے کی اور مابعد جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو حتی کو جزا پر محمول کیا جائے گا۔

لفظ حتیٰ کا لام کی کے معنی میں ہونے کا بیان

مثاله ما قال محمد رح إذا قال لغيره عبدى حر إن لم آتك حتى تغدينى فآتان فلم يغده لا يحنث لأن التغدية لا تصلح غاية للأتيان بل هي داع الى زيادة الأتيان وصلح جزاء فيحمل على الجزاء

فيكون بمعنى لام كي فصار كما لو قال إن لم آتك إتيانا جزاؤه التغدية وإذا تعذر هذا بإن لا يصلح الآخر جزاء للأول حمل على العطف المحض مثاله ،ما قال محمد رح إذا قال عبدى حر إن لم آتك حتى أتغدى عندك اليوم أو إن لم تأتني حتى تغدى عندى اليوم فأتاه فلم يتغد عنده في ذلك اليوم حنث

وذلك لأنه لما أضيف كل واحد من الفعلين إلى ذات واحد لا يصلح إن يكون فعله جزاء لفعله فيحمل على العطف المحض فيكون المجموع شرطا للبر

ترجمہ

اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد علیہ الرحمہ نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے کسی دوسرے آدمی سے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے دوپہر کا کھانا کھلائے پھر کہنے والا آدمی اس کے پاس آیا اور دوسرے آدمی نے اس کو دوپہر کا کھانا نہ کھلایا تو مولی حانث نہیں ہوگا اس لئے کہ دوپہر کا کھانا آنے کی غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ وہ تو زیادہ آنے کا سبب بنتا ہے اور دوپہر کا کھانا جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو کھانے کو جزا پر



محمول کیا جائے گا اور حتی لام کی کے معنی میں ہوگا پس یہ ایسا ہوگیا کہ اس نے کہا ہو اگر میں تیرے پاس نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزا دوپہر کا کھانا ہو۔ اور یہ متعذر ہوجائے اس طرح کہ حتی کا مابعد ماقبل کے لئے جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد علیہ الرحمہ نے کہا ہے کہ جب کسی مولی نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں پھر میں تیرے پاس آج دوپہر کا کھانا نہ کھاؤں یا اگر تو میرے پاس نہ آئے پھر تو آج میرے پاس دوپہر کا کھانا نہ کھائے پس وہ مولی اس کے پاس آیا اور اس کے پاس اسی دن کھانا نہ کھایا تو حانث ہوجائے گا اور یہ جزاء کے لئے نہ ہونا اس لئے ہے جب دو فعلوں میں ہر ایک کی نسبت ایک ہی ذات کی طرف کی جائے تو ایک ہی ذات کا فعل اسی کے فعل کے لئے جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا پس دونوں فعلوں کا پایا جانا قسم پوری ہونے کی شرط ہوگا۔

بحث وضع إلى لانتهاء الغاية

﴿بحث لفظ الی جو انتہائے غایت کیلئے آتا ہے﴾

لفظ الی کا انتہائے مسافت کیلئے آنے کا بیان

فصل إلى لانتهاء الغاية ثم هو في بعض الصور يفيد معنى امتداد الحكم وفي بعض الصور يفيد معنى الإسقاط ،فإن أفاد الامتداد لا تدخل الغاية في الحكم وإن أفاد الإسقاط تدخل مثال الأول اشتريت هذا المكان إلى هذا الحائط لا يدخل الحائط في البيع

ومثال الثاني باع بشرط الخيار إلى ثلاثة أيام وبمثله لو حلف لا أكلم فلانا إلى شهر كان الشهر داخلا في الحكم وقد أفاد فائدة الإسقاط ههنا

وعلى هذا قلنا المرفق والكعب داخلان تحت حكم الغسل في قوله تعالىٰ (إلى المرافق)لأن كلمة (إلى)ههنا للإسقاط فإنه لولاها لاستوعبت الوظيفة جميع اليد



ولهذا قلنا الركبة من العوره لأن كلمة (إلى) في قوله عليه السلام (عورة الرجل ما تحت السرة إلى الركبة) تفيد فائدة الإسقاط فتدخل الركبة في الحكم وقد تفيد كلمته (إلى) تأخير الحكم إلى الغاية،

ترجمہ

الی مسافت کی انتہا کے لئے آتا ہے پھر وہ بعد صورتوں میں امتداد حکم کا فائدہ دیتا ہے اور بعد صورتوں میں اسقاط حکم کا فائدہ دیتا ہے پس اگر اس نے امتداد حکم کا فائدہ دیا ہے تو غایت حکم میں داخل نہیں ہوگا اور اگر اس نے اسقاط حکم کا فائدہ دیا ہے تو غایت حکم میں داخل ہوگا پہلے معنی کی مثال اشتریت ھذا المکان الی ھذا الحائط ہے میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا دیوار بیع میں داخل نہیں ہوگی اور دوسرے معنی کی مثال یہ ہے کہ کسی نے تین دن تک خیار کی شرط کے ساتھ بیع کی اور اسی طرح ہے اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے ایک مہینے تک بات نہیں کروں گا تو مہینہ بات نہ کرنے کے حکم میں داخل ہوگا اور یہاں الی نے اسقاط حکم کا فائدہ دیا ہے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ کہنی اور گھٹنا اللہ تعالیٰ کے فرمان الی المرافق میں دھونے کے حکم کے نیچے داخل ہوں گے کیوں کہ الی کا کلمہ یہاں اسقاط کے حکم کے لئے ہے اس لئے کہ اگر کلمہ الی نہ ہوتا تو دھونے کا حکم پورے ہاتھ کو گھیر لیتا اور اسی وجہ سے ہم احناف نے کہا کہ گھٹنا عورت کا حصہ ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان عورۃ الرجل ما تحت السرۃ الی الرکبۃ میں کلمہ الی اسقاط حکم کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا رکبہ ستر کے حکم میں داخل ہوگا۔ اور کبھی الی کا کلمہ حکم کو غایہ تک متوخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے۔

اسقاط حکم کی صلاحیت نہیں رکھتا

ولهذا قلنا إذاقال لامرأته أنت طالق إلى شهر ولا نية له لا يقع الطلاق في الحال عندنا خلافا لزفر لأن ذكر الشهر يصلح لمد الحكم والإسقاط شرعا والطلاق يحتمل التأخير بالتعليق فيحمل عليه،

ترجمہ

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق الی شھر حالانکہ اس کہنے سے اس کی کوئی نیت نہیں تھی تو طلاق فی الحال واقع نہیں ہوگی ہمارے ہاں برخلاف امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے اس لئے کہ شہر کا ذکر مد حکم اور اسقاط حکم کی صلاحیت نہیں رکھتا [illegible] ہے اور طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے اس لئے الی کو تاخیر کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔



بحث كون كلمة على للإلزام

﴿بحث کلمہ علی لازم کرنے کیلئے آتا ہے﴾

لفظ علی کے معانی کا بیان

فصل كلمة على ،للإلزام وأصله لإفادة معنى التفوق والتعلي ولهذا لو قال لفلان علي ألف يحمل على الدين بخلاف ما لو قال عندي أو معي أو قبلي وعلى هذا قال في السير الكبير إذا قال رأس الحصن آمنوني على عشرة من أهل الحصن ففعلنا فالعشرة سواه وخيار التعيين له

ولو قال امنوني وعشرة أو فعشرة أو ثم عشرة ففعلنا فكذلك وخيار التعيين للأمن

وقد تكون على بمعنى (الباء) مجازا حتى لو قال بعتك هذا على ألف تكون (على) بمعنى (الباء) لقيام دلالة المعاوضة

وقد يكون (على) بمعنى (الشرط) قال الله تعالىٰ (يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا) ولهذا قال أبو حنيفة إذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة لا يجب المال لأن الكلمة ههنا تفيد معنى الشرط فيكون الثلاث شرطا للزوم المال،

ترجمہ

اور علی الزام کے لئے آتا ہے اور اس کی اصل تفوق اور تعلّی کے معنی کا فائدہ دینے کے لئے ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں تو اس قول کو دین پر محمول کیا جائے گا برخلاف اس کے کہ اگر وہ کہتا میرے پاس یا میرے ساتھ یا میری طرف ہیں۔ اور اسی بنا پر امام محمد علیہ الرحمہ نے سیر کبیر میں کہا ہے جب قلعہ کے سردار نے کہا مجھے امان دو قلعہ والوں میں سے دس افراد پر پھر ہم یہ کرلیں تو دس افراد اس سردار کے علاوہ ہوں گے اور متعین کرنے کا اختیار امان مانگنے والے کو ہوگا۔ اور اگر وہ کہتا کہ مجھے امان دو اور دس افراد کو یا پس دس افراد کو یا پھر دس افراد کو۔ اور ہم اس طرح کرلیں تو اسی طرح امان ثابت ہو جائے گی

اور متعین کرنے کا اختیار امان دینے والے کو ہوگا۔ کبھی علی مجازا با کے معنی میں آتا ہے اسی لئے اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ چیز تجھ پر بیچی ایک ہزار پر تو علی بمعنی با کے ہوگا معاوضہ کی دلیل کے موجود ہونے کی وجہ سے اور کبھی علی شرط کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا (ترجمہ) وہ آپ سے بیعت کرتی ہیں اس شرط پر کے وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی۔ اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے جب عورت نے اپنے شوہر سے کہا مجھے تین طلاق دے ایک ہزار کی شرط پر پھر شوہر نے اس کو ایک طلاق دے دی تو مال واجب نہیں ہوگا اس لئے کے کلمہ علی یہاں شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے پس تین شرط ہوں گی مال کے لازم ہونے کے لئے۔

بحث افادة فی معنی الظرفيه

﴿بحث فی معنی ظرفیت کے بیان میں ہے﴾

کلمہ فی کا ظرف کیلئے آنے کا بیان

فصل كلمة في لـلـظرف وباعتبار هذا الأصل قال أصحابنا إذا قال غصبت ثوبا (فـي)مـنديل أو تمرا (في)قوصرة (وعاء)لزماه جميعا ثم هذه الكلمة تستعمل في الزمان والمكان والفعل

أمـا إذا استعـملت في الزمان بأن يقول أنت طالق غدا فقال أبو يوسف ومحمد يستوي فـي ذلك حـذفها أو إظهارها حتى لو قال أنت طالق في غد كان بمنزلة قوله أنت طالق غدا يقع الطلاق كما طلع الفجر في الصورتين جميعا وذهب أبو حـنيـفة رح إلـى أنهـا إذا حذفت يقع الطلاق كما طلع الفجر وإذا أظهرت كان الـمـراد وقوع الطلاق في جزء من الغد على سبيل الإبهام فلولا وجود النية يقع الطلاق بأول الجزء لعدم المزاحم له

ولـو نـوى آخـر النهار صحت نيته ومثال ذلك في قول الرجل إن صمت الشهر فأنت كذا فإنه يقع على صوم الشهر ولو قال إن صمت في الشهر فأنت كذا يقع ذلك على الإمساك ساعة في الشهر



ترجمہ

کلمہ فی ظرف کے لئے آتا ہے اور اسی اصل کے اعتبار سے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا کہ میں نے کپڑا چھینا رومال میں یا کھجور چھینی نوکری میں تو اس پر دونوں چیزیں لازم ہو جائیں گی۔ پھر اس کلمہ فی کو استعمال کیا جاتا ہے زمان مکان اور فعل لغوی میں بہر حال جب اس کو زمانے میں استعمال کیا جائے اس طرح کہ کوئی کہے انت طالق فی غدا تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں فی کا حذف اور اس کا اظہار برابر ہوگا اسی لئے اگر کوئی کہے کہ تو کل طلاق والی ہے تو یہ انت طالق غدا کے مرتبہ میں ہوگا جس طرح ہی صبح صادق طلوع ہوگی طلاق دونوں صورتوں میں واقع ہو جائے گی۔ اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اس مسلک کی طرف گئے ہیں کہ جب فی کو حذف کیا جائے تو طلاق واقع ہو جائے گی جس طرح ہی صبح صادق طلوع ہوگی اور جب اس کو ظاہر کیا جائے تو کہنے والے کی مراد طلاق کا واقع کرنا ہے کل کے کسی ایک جزء میں ابہام کے طور پر پس اگر نیت نہ پائی جائے تو طلاق کل کے پہلے جزء میں واقع ہوگی اس جزء کا کوئی مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اور کہنے والے نے آخر نہار کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اس کی مثال آدمی کے اس قول میں ہوگی ان صمت الشهر فانت كذا تو یہ کہنا ایک مہینے کے روزے پر واقع ہوگا اور اگر اس نے کہا ان صمت في الشهر فانت كذا تو یہ کہنا مہینے میں تھوڑی دیر کے امساک پر واقع ہوگا۔

ظرف مکان کا بیان

وأمـا في المكان فمثل قوله أنت طالق في الدار وفي مكة يكون ذلك طلاقا على الإطلاق في جميع الأماكن

وبـاعـتـبـار مـعـنـى الظرفية قلنا إذا حلف على فعل وإضافة إلى زمان أو مكان فإن كـان الفعل مما يتم بالفاعل يشترط كون الفاعل في ذلك الزمان أو المكان وإن كـان الفعل يتعدى إلى محل يشترط كون المحل في ذلك الزمان والمكان لأن الفعل إنما يتحقق بأثره وأثره في المحل،

ترجمہ

باقی رہا (فی کا استعمال) مکان میں جس طرح کہنے والے کا قول انت طالق فی الدار وفی مکۃ ہے تو اس کہنے سے علی الاطلاق ساری جگہوں میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اسی ظرفیت کے معنی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے کسی فعل پر قسم کھائی اور اس فعل کو مکان زمان کی طرف منسوب کیا تو اگر فعل ایسا ہے جو فاعل پر تام ہو جاتا ہے تو فاعل کا اس زمان یا مکان میں ہونا شرط ہوگا۔ اور اگر فعل کسی محل کی طرف متعدی ہوتا ہو تو اس محل کا اس زمان اور مکان میں ہونا شرط ہوگا اس لئے کہ فعل متحقق ہوتا ہے

اپنے اثر کے ساتھ اور اس کا اثر محل میں پایا جاتا ہے۔

بحث إفادة كلمة في معنى الظرفية

﴿بحث کلمہ فی کا معنی ظرفیت ہونے کا بیان﴾

قال محمد في الجامع الكبير إذا قال أن شتمتك في المسجد فكذا فشتمه وهو في المسجد والمشتوم خارج المسجد يحنث ولو كان الشاتم خارج المسجد والمشتوم في المسجد لا يحنث

ولو قال إن ضربتك أو شججتك في المسجد فكذا يشترط كون المضروب والمشجوج في المسجد ولا يشترط كون الضارب والشاج فيه ولو قال إن قتلتك في يوم الخميس فكذا فجرحه قبل يوم الخميس ومات يوم الخميس يحنث ولو جرحه يوم الخميس ومات يوم الجمعة لا يحنث ولو دخلت الكلمة في الفعل تفيد معنى الشرط قال محمد رح إذا قال أنت طالق في دخولك الدار فهو بمعنى الشرط فلا يقع الطلاق قبل دخول الدار ولو قال أنت طالق في حيضتك إن كانت في الحيض وقع الطلاق في الحال وإلا يتعلق الطلاق بالحيض

ترجمہ

امام محمد علیہ الرحمہ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ جب کوئی آدمی کہے کہ اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو ایسا ہوگا پھر اس کو گالی دی اس حال میں کے وہ مسجد میں تھا اور جس کو گالی دی ہے وہ باہر تھا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ اور اگر گالی دینے والا مسجد سے باہر ہو اور جس کو گالی دی ہے وہ مسجد کے اندر ہو تو حانث نہیں ہوگا اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے مارا یا زخمی کیا مسجد میں تو ایسا ہوگا تو مارے ہوئے آدمی کا اور زخمی آدمی کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور مارنے والے اور زخمی کرنے والے آدمی کا مسجد میں ہونا شرط نہیں ہو گا۔ اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے جمعرات کے دن قتل کیا تو ایسا ہوگا پھر اس کو جمعرات سے پہلے زخمی کیا اور وہ جمعرات کو مر گیا تو حانث ہو جائے گا اور اگر اس کو جمعرات کے دن زخمی کیا اور وہ جمعہ کے دن مر گیا تو قسم کھانے والا حانث نہیں ہوگا۔ اور اگر کلمہ فی داخل ہو فعل لغوی پر تو وہ معنی شرط کا فائدہ دیتا ہے امام محمد علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ جب کسی خاوند نے اپنی (بیوی سے) کہا انت

طالق فی دخولک الدار تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا اس لئے دخول دار سے پہلے طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر اس نے کہا انت طالق فی حیضتک اگر عورت حالت حیض میں ہو تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی ورنہ طلاق حیض پر معلق ہوگی۔

لفظ فی کو ظرف زماں کیلئے استعمال کرنے کا بیان

وفي الجامع لو قال أنت طالق في مجيء يوم لم تطلق حتى يطلع الفجر ولو قال في مضي يوم إن كان ذلك في الليل وقع الطلاق عند غروب الشمس من الغد لوجود الشرط وإن كان في اليوم تطلق حين تجيء من الغد تلك الساعة وفي الزيادات لو قال أنت طالق في مشيئة الله تعالىٰ أو في إرادة الله تعالىٰ كان ذلك بمعنى الشرط حتى لا تطلق

ترجمہ

اور جامع کبیر میں ہے کہ اگر کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق فی مجیء یوم تو طلاق واقع نہیں ہوگی یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جائے اور اگر کہا انت طالق فی مضی یوم اگر اس نے یہ کلام رات میں کہا تو طلاق اگلے دن کے غروب شمس کے وقت واقع ہو گی شرط کے قائے جانے کی وجہ سے اور اگر یہ کلام دن میں کہا ہو تو اس کی بیوی کو طلاق اسی وقت پڑ جائے گی جب اگلے دن میں یہی وقت آئے گا۔ اور زیادات میں ہے کہ اگر کسی نے کہا انت طالق فی مشیۃ اللہ تعالیٰ یا فی ارادۃ اللہ تعالیٰ تو یہ کہنا شرط کے معنی میں ہوگا اس لئے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

بحث وضع حرف الباء للإلصاق

﴿بحث لفظ باً کا الصاق کیلئے آنے کا بیان﴾

حرف باء کے معانی کا بیان

فصل حرف الباء للإلصاق في وضع اللغة ولهذا تصحب الأثمان وتحقيق هذا أن المبيع أصل في البيع والثمن شرط فيه ولهذا المعنى هلاك المبيع يوجب ارتفاع البيع دون هلاك الثمن إذا ثبت هذا فنقول الأصل أن



يكون التبع ملصقا بالأصل لا أن يكون الأصل ملصقا بالتبع

فإذا دخل حرف الباء في البدل في باب البيع دل ذلك على أنه تبع ملصق بالأصل فلا يكون مبيعا فيكون ثمنا

وعلى هذا قلنا إذا قال بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة ووصفها يكون العبد مبيعا والكر ثمنا فيجوز الاستبدال قبل القبض ولو قال بعت منك كرا من الحنطة ووصفها بهذا العبد يكون العبد ثمنا والكر مبيعا ويكون العقد سلما لا يصح إلا مؤجلا وقال علماؤنا رح إذا قال لعبده إن أخبرتني بقدوم فلان فأنت حر فذلك على الخبر الصادق ليكون الخبر ملصقا بالقدوم

ترجمہ

حرف بالغت عرب میں الصاق کے لئے آتا ہے اسی لئے باثمنوں میں داخل ہوتا ہے۔اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں اصل مبیع ہے اور ثمن اس میں شرط ہوتا ہے اسی معنی کی وجہ سے مبیع کا ہلاک ہونا بیع کے ختم ہونے کو ثابت کرتا ہے نہ کہ ثمن کا ہلاک ہونا۔جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ ضابطہ یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق ہو نہ کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو۔پس جب حرف با باب بیع میں بدل پر داخل ہوتو اس کا بدل پر داخل ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بدل تابع ہے ملصق ہے اصل کے ساتھ اس لئے با کا مدخول مبیع نہیں ہوگا بلکہ ثمن ہوگا۔اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے کہا بعت منک ھذا العبد بکر من الحنطۃ میں نے تجھ پر یہ غلام بیچا گندم کے ایک کر کے بدلے میں اور اس گندم کی صفت بیان کردی تو غلام مبیع ہوگا اور کر ثمن ہوگا پس قبضہ کرنے سے پہلے کر حطہ کے بدلے میں دوسری چیز کا لینا جائز ہوگا اور اگر اس نے کہا بعت منک کرا من الحنطۃ بھذا العبد میں نے تجھ پر گندم کا ایک کر بیچا اس غلام کے بدلے میں اور گندم کی صفت بیان کردی تو غلام ثمن ہوگا اور کر حطہ مبیع ہوگا اور یہ عقد ثمن ہوگا صحیح نہیں ہوگا مگر میعادی ہو کر۔اور ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو نے مجھے فلاں کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے تو یہ کہنا سچی خبر دینے پر واقع ہوگا تا کہ خبر قدوم کے ساتھ ملی ہوئی ہو۔

طلاق کو مشیت کے ساتھ معلق کرنے کا بیان

فلو أخبر كاذبا لا يعتق ولو قال إن أخبرتني أن فلانا قدم فأنت حر فذلك على مطلق الخبر فلو أخبره كاذبا عتق ولو قال لامرأته إن خرجت من الدار إلا بإذني فأنت كذا تحتاج إلى الإذن كل مرة إذ المستثنى خروج ملصق بالإذن فلو



خرجت في المرة الثانية بدون الإذن طلقت ولو قال إن خرجت من الدار إلا أن آذن لك فذلك على الإذن مرة حتى لو خرجت مرة أخرى بدون الإذن لا تطلق وفي الزيادات إذا قال أنت طالق بمشيئة الله تعالى أو بإرادة الله تعالىٰ أو بحكمه لم تطلق

ترجمہ

اور اگر غلام نے جھوٹی خبر دی تو وہ آزاد نہیں ہوگا اور اگر مولی نے کہا کہ اگر تو نے مجھے اس بات کی خبر دی کہ فلاں آگیا ہے تو تو آزاد ہے تو یہ کہنا مطلق خبر دینے پر واقع ہوگا پھر غلام نے آقا کو جھوٹی خبر دے دی تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت کے ساتھ تو تو ایسی ہے یعنی مطلقہ ہے تو وہ عورت ہر مرتبہ نکلنے کے لئے اجازت کی محتاج ہوگی کیوں کہ مستثنی وہ خروج ہے جو اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو پھر اگر وہ عورت دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس خاوند نے کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں تو یہ قسم ایک مرتبہ کی اجازت پر واقع ہو گی اس لئے اگر وہ عورت دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو اس کو طلاق واقع نہیں ہوگی اور زیادات میں ہے کہ جب کوئی خاوند (اپنی بیوی سے) کہے کہ تجھے طلاق اللہ تعالی کی مشیت کے ساتھ یا اللہ تعالی کے ارادے کے ساتھ یا اللہ تعالی کے حکم کے ساتھ تو اس کو طلاق نہیں پڑے گی۔

الفصل الرابع عشر بيان التقرير وبيان التفسير

﴿چودہویں فصل بیان تقریر وتفسیر کے بیان میں ہے﴾

بیان کے طرق کے بیان میں فصل کا بیان

فصل في وجوه البيان البيان على سبعة أنواع بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان حال وبيان عطف وبيان تبديل أما الأول فهو أن يكون معنى اللفظ ظاهرا لكنه يتحمل غيره فبين المراد بما هو الظاهر فيتقرر حكم الظاهر ببيانه ومثاله إذا قال لفلان على قفيز حنطة بقفيز البلد أو ألف من نقد البلد فإنه يكون بيان تقرير لأن المطلق كان محمولا على قفيز البلد ونقده مع



احتمال إرادة الغير فإذا بين ذلك فقد قرره ببيانه

وكذلك لو قال لفلان عندى ألف وديعة فإن كلمة عندى كانت بإطلاقها تفيد الأمانة مع احتمال إرادة الغير فإذا قال وديعة فقد قرر حكم الظاهر ببيانه فصل وأما بيان التفسير فهو ما إذا كان اللفظ غير مكشوف المراد فكشفه ببيانه مثاله إذا قال لفلان علي شيء ثم فسر الشيء بثوب أو قال علي عشرة دراهم ونيف ثم فسر النيف،

ترجمہ

یہ فصل بیان کے طریقوں کے بارے میں ہے بیان سات قسم پر ہیں بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغییر، بیان ضرورۃ، بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل، جو اول قسم ہے وہ یہ ہے کہ لفظ کا معنی ظاہر ہو لیکن وہ لفظ کسی دوسرے معنی کا احتمال رکھتا ہو پھر متکلم نے اپنی مراد کو بیان کر دیا ہو اسی معنی کے ساتھ جو معنی لفظ سے ظاہر تھا پس ظاہر کا حکم پکا ہو جائے گا متکلم کے بیان کے ساتھ بیان تقریر کی مثال یہ ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر گندم کا ایک قفیز ہے اسی شہر کے قفیز کے ساتھ یا ایک ہزار ہے اسی شہر کے سکے کے ساتھ تو یہ کہنا بیان تقریر ہوگا اس لئے کہ مطلق (قفیز اور سکہ) محمول ہوتا ہے اسی شہر کے قفیز اور سکے پر غیر کے ارادے کے احتمال کے ساتھ پس جب متکلم نے اس (قفیز اور سکے) کو بیان کر دیا تو اس نے قفیز و سکے کو اپنے بین کے ساتھ پکا کر دیا اور اسی طرح ہے اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے میرے پاس ایک ہزار ودیعت کے طور پر ہیں اس لئے کہ عندی کا کلمہ اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امانت کا فائدہ دیتا ہے غیر امانت کے ارادے کے احتمال کے ساتھ پس جب اس نے ودیعت کہا تو اس نے ظاہر کے حکم کو اپنے بیان کے ساتھ پکا کر دیا۔ اور جو بیان تفسیر ہے وہ یہ ہے کہ لفظ کی مراد ظاہر نہ ہو پھر متکلم اس کو اپنے بیان کے ساتھ ظاہر کر دے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ فلاں کی مجھ پر کوئی چیز ہے پھر وہ چیز کی تفسیر کپڑے کے ساتھ کر دے یا یہ کہا کہ (فلاں کے) مجھ پر دس دراہم اور کچھ ہیں پھر کچھ کی تفسیر کر دے۔

أو قال علي دراهم وفسرها بعشرة مثلا وحكم هذين النوعين من البيان أن يصح موصولا ومفصولا

ترجمہ

یا یہ کہا مثلاً کہ مجھ پر چند دراہم ہیں پھر ان چند کی تفسیر دس کے ساتھ کر دے اور بیان کی ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ بیان صحیح ہوتا ہے متصل ہو کر اور منفصل ہو کر۔



بحث بيان التغيير

﴿یہ بحث بیان تغییر کے بیان میں ہے﴾

یہ فصل بیان تغییر کی وضاحت کے بیان میں ہے

فصل وإما بيان التغيير فهو أن يتغير ببيانه معنى كلامه ومثاله التعليق والاستثناء وقد اختلف الفقهاء في الفصلين فقال أصحابنا المعلق بالشرط سبب عند وجود الشرط لا قبله وقال الشافعي رح التعليق سبب في الحال إلا أن عدم الشرط مانع من حكمه

وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا قال لأجنبية أن تزوجتك فأنت طالق أو قال لعبد الغير إن ملكتك فأنت حر يكون التعليق باطلا عنده لأن حكم التعليق انعقاد صدر الكلام علة والطلاق والعتاق ههنا لم ينعقد علة لعدم إضافته إلى المحل فبطل حكم التعليق فلا يصح التعليق

وعندنا كان التعليق صحيحا حتى لو تزوجها يقع الطلاق لأن كلامه إنما ينعقد علة عند وجود الشرط والملك ثابت عند وجود الشرط فيصح التعليق ولهذا المعنى قلنا شرط صحة التعليق للوقوع في صورة

ترجمہ

فصل تغییر کے بیان میں ہے اور جو بیان تغییر ہے وہ یہ ہے کہ متکلم کے بیان کے ساتھ اس کے کلام کا معنی تبدیل ہو جائے اور بیان تغییر کی مثال تعلیق اور استثناء ہے اور فقہاء نے دونوں صورتوں میں اختلاف کیا ہے پس ہمارے علماء نے کہا ہے کہ معلق بالشرط شرط پائے جانے کے وقت سبب بنتا ہے نہ کہ شرط پائے جانے کے سے پہلے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ تعلیق فی الحال سبب ہوتا ہے لیکن شرط کا نہ پایا جانا حکم سے مانع ہو جاتا ہے اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہو جاتا ہے جب کسی نے اجنبیہ سے کہا اگر میں نے تجھ سے شادی کی تو تجھے طلاق یا دوسرے آدمی کے غلام

سے کہا کہ اگر میں تیرا مالک ہوا تو تو آزاد ہے امام شافعی کے نزدیک تعلیک باطل ہوگی اس لئے کہ تعلیق کا حکم صدر کلام کا علت بن کر منعقد ہونا ہے اور یہاں طلاق اور عتاق علت بن کر منعقد نہیں ہوئے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی اضافت اپنے محل کی طرف نہیں ہے اس لئے تعلیق کا حکم باطل ہو جائے گا پس تعلیق صحیح نہیں ہوگی اور ہمارے نزدیک تعلیق صحیح ہوگی اس لئے اگر کہنے والے آدمی نے اس عورت سے شادی کی تو طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ شوہر کا کلام علت بن کر واقع ہوتا ہے شرط پائے جانے کے وقت اور ملک ثابت ہے شرط پائے جانے کے وقت اس لئے تعلیق صحیح ہوگی۔ اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ ملک کے نہ ہونے کی صورت میں

عـدم الـملك أن يكون مضافا إلى الملك وإلى سبب الملك حتي لو قال لأجنبية إن دخـلـت الـدار فـأنت طالق ثم تزوجها ووجد الشرط لا يقع الطلاق وكذلك طول الحر ة يـمـنـع جـواز نكاح الأمة عنده لأن الكتاب علق نكاح الأمة بعدم الطول فعند وجود الطول كان الشرط عدما

وعـدم الشـرط مانع من الحكم فلا يجوز وكذلك قال الشافعي لا نفقة للمبتوتة إلا إذا كـانـت حـامـلا لأن الـكـتـاب علق الإنفاق بالحمل لقوله تعالىٰ (وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن)

فعند عدم الحمل كان الشرط عدما وعدم الشرط مانع من الحكم عنده وعندنا لـمـا لـم يـكـن عدم الشرط مانعا من الحكم جاز أن يثبت الحكم بدليله فيجوز نكاح الأمة ويجب الإنفاق بالعمومات ،

ومـن تـوابـع هـذا النوع ترتب الحكم على الاسم الموصوف بصفة فإنه بمنزلة تعليق الحكم بذلك الوصف عنده

وعلى هذا قال الشافعي رح لا يجوز نكاح الأمة الكتابية لأن النص رتب الحكم عـلـى أمة مؤمـنـة لـقـولـه تعالىٰ (من فتياتكم المؤمنات)فيتقيد بالمؤمنة فيمتنع الـحـكم عند عدم الوصف فلا يجوز نكاح الأمة الكتابية ومن صور بيان التغيير الاستثناء ،

ترجمہ

(جزاء کے) وقوع کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ تعلیق منسوب ہو ملک یا سبب ملک کی طرف اس لئے اگر کسی آدمی نے اجنبیہ عورت سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق پھر اس عورت سے شادی کر لی اور دخول دار کی شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور اسی طرح آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت رکھنا مانع ہوتا ہے باندی سے نکاح کے جائز ہونے کے لئے امام شافعی کے نزدیک اس لئے کہ کتاب اللہ نے باندی سے نکاح کرنے کو معلق کیا ہے آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہ رکھنے پر پس آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے وقت شرط معدوم ہوگی اور شرط کا معدوم ہونا مانع ہوتا ہے حکم سے اس لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح امام شافعی نے فرمایا ہے کہ مطلقہ بائنہ عورت کے لئے نفقہ نہیں ہے مگر جب وہ حاملہ ہو اس لئے کہ کتاب اللہ نے نفقہ کو حمل پر معلق کیا ہے اس لئے کہ اللہ کا فرمان ہے (ترجمہ) اگر وہ عورتیں حمل والی ہوں تو تم ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ اپنا حمل پورا کر لیں پس حمل نہ ہونے کے وقت شرط موجود نہیں ہوگی اور شرط کا موجود نہ ہونا امام شافعی کے نزدیک حکم سے مانع نہیں ہوتا تو جائز ہے یہ بات کہ حکم اس کی (کسی دوسری) دلیل سے ثابت ہو جائے لہٰذا باندی سے نکاح کرنا جائز ہوگا اور نفقہ دینا (مطلقہ بائنہ کو) واجب ہوگا ان نصوص کی وجہ سے جو عام ہے۔ اور معلق بالشرط کی اس نوع کے توابع میں سے حکم کا اس اسم پر مرتب ہوتا ہے جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو اس لئے کہ امام شافعی کے نزدیک اس کا حکم کا اس صفت پر مرتب ہونا حکم کو اس صفت پر معلق کرنے کی طرح ہے اور اسی بنا پر امام شافعی نے فرمایا ہے کہ کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ نص نے نکاح کے حکم کو مومنہ باندی پر معلق کیا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان من فتیاتکم المومنات کی وجہ سے پس باندیوں کے نکاح کے جواز کو مقید کیا جائے گا مومنہ کے ساتھ تو وصف ایمان کے نہ ہونے کے وقت جواز نکاح کا حکم نہیں ہوگا اس لئے کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اور بیان تغییر کی صورتوں میں سے استثناء ہے۔

بحث كون الاستثناء من صور بيان التغيير

﴿بیان تغییر کے استثناء کی صورتوں کا بیان﴾

استثناء کی مختلف صورتوں کا بیان

ذهب أصحابنا إلى أن الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا كأنه لم يتكلم إلا بما بقي وعـنـده صـدر الـكلام ينعقد علة لوجوب لكل إلا أن الاستثناء يمنعها من العمل بـمـنـزلة عـدم الشرط في باب التعليق ومثال هذا في قوله عليه السلام لاتبيعوا



الطعام بالطعام إلا سوء بسواء

فعند الشافعي رح صدر الكلام انعقد علة لحرمة بيع الطعام بالطعام على الإطلاق وخرج عن هذه الجملة صورة المساواة بالاستثناء فبقي الباقي تحت حكم الصدر ونتيجة هذا حرمة بيع الحفنة من الطعام بحفنتين منه

وعندنا بيع الحفنة لا يدخل تحت النص لأن المراد بالمنهي يتقيد بصورة بيع يتمكن العبد من إثبات التساوي والتفاضل فيه كيلا يؤدي إلى نهي العاجز فما لا يدخل تحت المعيار المسوى كان خارجا عن قضية الحديث ومن صور بيان التغيير ما إذا قال لفلان علي ألف وديعة فقوله علي يفيد الوجوب

ترجمہ

ہمارے علماء اس طرف گئے ہیں کہ استثناء بولنا ہے باقی بچ جانے والی مقدار کو استثناء کے بعد گویا کہ متکلم نے نہیں بولا مگر اس مقدار کو جو باقی بچی ہے (استثنا کے بعد) اور امام شافعی کے نزدیک صدر کلام علت بن کر منعقد ہوتا ہے کل (حکم) کے واجب ہونے کے لئے مگر استثناء اس علت کو عمل کرنے سے روک دیتا ہے تعلیک کے باب میں عدم شرط کی طرح اس اخلاف کی مثال نبی علیہ السلام کے اس فرمان (ترجمہ) غلے کو غلے کے بدلے نہ بیچو مگر برابر برابر کرکے پس امام شافعی کے نزدیک صدر کلام علت بن کر منعقد ہوا ہے غلے کو غلے کے بدلے بیچنے کے حرام ہونے کے لئے مطلق طور پر۔ اور اس مجموعے سے مساوات کی صورت نکل گئی استثناء کے ساتھ اور اس کے علاوہ صورتیں باقی رہ گئیں صدر کلام کے حکم کے نیچے اور اس اطلاق کا نتیجہ ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی غلے کے بدلے میں بیچنے کا حرام ہونا ہے اور ہمارے نزدیک ایک مٹھی غلے کی بیع (دو مٹھی غلے کے بدلے میں) نص (لاتبیعوا الطعام الخ) کے نیچے داخل ہی نہیں ہے اس لئے کہ اس نہی کی مراد مقید ہوگی بیع کی اس صورت کے ساتھ جس میں بندہ برابری اور زیادتی کو ثابت کرنے کی قدرت رکھتا ہوتا کہ یہ نہی عاجز کی نہی تک پہنچانے والی نہ ہو جائے پس جو مقدار برابر کرنے والے پیمانے کے نیچے داخل نہیں ہوگی وہ حدیث کے تقاضے سے خارج ہوگی۔ اور بیان تغییر کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کہے کہ فلاں آدمی کا مجھ پر ایک ہزار ودیعت کا ہے تو اس کا علی کہنا وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔

وجوب کو حفاظت کی جانب تبدیل کرنے کا بیان

وهو بقوله وديعة غيره إلى الحفظ وقوله اعطيتني أو أسلفتني ألفا فلم أقبضها من جملة بيان التغيير وكذا لو قال لفلان علي ألف زيوف وحكم بيان التغيير أنه



يصح موصولا ولا يصح مفصولا ثم بعد هذا مسائل اختلف فيها العلماء أنها من جملة بيان التغيير فتصح بشرط الوصل أو من جملة بيان التبديل فلا تصح وسيأتي طرف منها في بيان التبديل،

ترجمہ

اور کہنے والے نے اپنے ودیعت کے قول کے ساتھ اس وجوب کو حفاظت کی طرف تبدیل کر دیا اور کہنے والے کا یہ کہنا کہ تو نے مجھے ایک ہزار دیا یا تو نے میرے ساتھ ایک ہزار پر بیع سلم کی اور میں نے اس ایک ہزار پر قبضہ نہیں کیا تو یہ کہنا بھی بیان تغییر کی قبیل میں سے ہوگا اور اسی طرح ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار کھوٹے دراہم ہیں اور بیان تغییر کا حکم یہ ہے کہ وہ موصولا صحیح ہوتا ہے اور مفصولا صحیح نہیں ہوتا پھر اس کے بعد کچھ مسائل ایسے ہیں جن میں علماء نے اختلاف کیا ہے کہ یہ بیان تغییر کی قبیل میں سے ہیں کہ وہ (بالکل) صحیح نہیں ہوں گے ان میں سے کچھ مسائل بیان تبدیل میں آئیں گے۔

فصل وأما بيان الضرورة

﴿یہ فصل بیان ضرورت کے بیان میں ہے﴾

بیان ضرورت کی مثال کا بیان

فمثاله في قوله تعالىٰ (وورثه أبواه فلأمه الثلث) أوجب الشركة بين الأبوين ثم بين نصيب الأم فصار ذلك بيانا لنصيب الأب وعلى هذا قلنا إذا بينا نصيب المضارب وسكتا عن نصيب رب المال صحت الشركة

وكذلك لو بينا نصيب رب المال وسكتا عن نصيب المضارب كان بيانا وعلى هذا حكم المزارعة وكذلك لو أوصى لفلان وفلان بألف ثم بين نصيب احدهما كان ذلك بيانا لنصيب الآخر

ولو طلق أحدى امرأتيه ثم وطيء إحداهما كان ذلك بيانا للطلاق في الأخرى بخلاف الوطء في العتق المبهم عند أبي حنيفة لأن حل الوطء في الإماء يثبت

بطريقين فلا يتعين جهة الملك باعتبار حل الوطء فصل وأما بيان الحال فمثاله فيما إذا رأى صاحب الشرع أمرا معاينة فلم ينه عن ذلك

ترجمہ

اور جو بیان ضرورت ہے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان وورثہ ابواہ فلامہ الثلث (ترجمہ) میت کے وارث ہو جائیں اس کے ماں باپ، تو ماں کے لئے ایک تہائی ہے اس فرمان نے ماں باپ کے درمیان شرکت کو ثابت کیا ہے پھر ماں کا حصہ بیان کر دیا تو یہ باپ کے حصے کا بیان (ضرورۃ) بن گیا۔ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب دو آدمیوں نے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور رب المال کے حصے سے خاموشی اختیار کر لی تو شرکت صحیح ہوگی۔ اور اسی طرح دو آدمیوں نے رب المال کا حصہ بیان کر دیا اور مضارب کے حصے سے خاموشی اختیار کر لی تو یہ بیان ہو جائے گا اور اسی پر مزارعت کا حکم ہے۔ اور اسی طرح اگر کسی آدمی نے فلاں اور فلاں آدمی کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہ دوسرے کے حصے کا بیان ہوگا اور اگر دو بیویوں میں سے (لاعلی التعیین) ایک بیوی کو طلاق دی پھر ان دو میں سے ایک سے وطی کر لی تو یہ وطی دوسری بیوی کی طلاق کے لئے بیان ہوگا اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک عتق مبہم میں وطی کرنا ہے اس لئے کہ باندیوں میں وطی کے حلال ہونے کے اعتبار سے۔ اور جو بیان حال ہے سو اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کام کو اپنے سامنے ہوتا ہوا دیکھا اور اس سے منع نہیں فرمایا۔

سکوت کا بیان کی طرح ہونے کا بیان

كان سكوته بمنزلة البيان أنه مشروع والشفيع إذا علم بالبيع وسكت كان ذلك بمنزلة البيان بأنه راض بذلك والبكر إذا علمت بتزويج الولي وسكتت عن الرد كان ذلك بمنزلة البيان بالرضاء والإذن والمولى إذا رأى عبده يبيع ويشترى في السوق فسكت كان ذلك بمنزلة الإذن فيصير مأذونا في التجارات والمدعى عليه إذا نكل في مجلس القضاء يكون الامتناع بمنزلة الرضاء بلزوم المال بطريق الإقرار عندهما أو بطريق البذل عند أبي حنيفة رح فالحاصل أن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بمنزلة البيان وبهذا الطريق قلنا الإجماع ينعقد بنص البعض وسكوت الباقين

ترجمہ

تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سکوت اس بات کے بیان کی طرح ہے کہ یہ کام مشروع ہے اور حق شفعہ رکھنے والے آدمی کو جب بیع کا علم ہوا اور اس نے خاموشی اختیار کر لی تو اس کی خاموشی اس بات کے بیان کی طرح ہے کہ وہ اس بیع پر راضی ہے اور کنواری لڑکی

کو جب اس کے ولی کا نکاح کرانا معلوم ہوا اور اس نے اس نکاح کو رد کرنے سے خاموشی اختیار کی تو اس کی یہ خاموشی رضامندی اور اجازت کو بیان کرنے کی طرح ہوگا اور مولی نے جب اپنے غلام کو بازار میں خرید وفروخت کرتے ہوئے دیکھا اور خاموشی اختیار کی تو اس کی خاموشی غلام کو اجازت دینے کی طرح ہوگی اس لئے وہ غلام ماذون فی التجارہ بن جائے گا اور مدعی علیہ جب فیصلے کی مجلس میں قسم کھانے سے رک گیا تو قسم کھانے سے رکنا لزوم مال پر رضامندی کی طرح ہوگا بطور اقرار کے صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اور بطور مال خرچ کرنے کے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک خلاصہ یہ کہ حاجت الی البیان کی جگہ میں سکوت بیان کی طرح ہے اور اسی طریق پر ہم نے کہا کہ اجماع منعقد ہو جاتا ہے بعد لوگوں کی تصریح اور باقی لوگوں کے سکوت کے ساتھ ہو۔

بحث بیان العطف

﴿یہ بحث بیان عطف کے بیان میں ہے﴾

بیان عطف کی امثلہ کا بیان

فصل وأما بيان العطف فمثل أن تعطف مكيلا أو موزونا على جملة مجملة يكون ذلك بيانا للجملة المجملة مثاله إذا قال لفلان على مائة درهم أو مائة وقفيز حنطة كان العطف بمنزلة البيان أن الكل من ذلك الجنس وكذا لو قال مائة وثلاثة أثواب أو مائة وثلاثة دراهم أو مائة وثلاثة أعبد فإنه بيان أن المائة من ذلك الجنس بمنزلة قوله أحد وعشرون درهما بخلاف قوله مائة وثوب أو مائة وشاة حيث لا يكون ذلك بيانا للمائة واختص ذلك في عطف الواحد بما يصلح دينا في الذمة كالمكيل والموزون وقال أبو يوسف رح يكون بيانا في مائة وشاة ومائة وثوب على هذا الأصل

ترجمہ

اور جو بیان عطف ہے اس کی مثال اس طرح ہے کہ تم عطف کرو کسی مکیلی یا موزونی چیز کا مبہم جملے پر تو یہ عطف اس مبہم جملے کا بیان ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر ایک سو اور درہم ہے یا ایک سو اور گندم کا قفیز ہے تو عطف اس بات

کے بیان کی طرح ہوگا کہ سارے کا سارا اسی جنس سے ہے اور اسی طرح ہے اگر کسی نے کہا کہ (فلاں کے مجھ پر) ایک سو اور تین کپڑے ہیں یا ایک سو اور تین درہم ہیں یا ایک سو اور تین غلام ہیں پس یہ اس بات کا بیان ہوگا کہ سو اسی (کپڑے درہم اور غلام کی) جنس سے ہیں احد وعشرون درھما کی طرح برخلاف کہنے والے کے اس کہنے کے کہ فلاں کا مجھ پر ایک سو اور کپڑا ہے یا ایک سو اور بکری ہے۔ چنانچہ یہ عطف سو کا بیان نہیں ہوگا اور واحد کے عطف میں عطف کا بیان ہونا خاص ہے اس چیز کے ساتھ جو ذمہ میں دین بننے کی صلاحیت رکھتی ہو جس طرح مکیلی اور موزونی چیز اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ مائة وشاة اور مائة وثوب میں عطف کرنا بیان ہوگا اسی ضابطے پر ہوگا۔

فصل و أما بيان التبديل

﴿ یہ فصل بیان تبدیل کے بیان میں ہے ﴾

صاحب شرع کی جانب سے بیان تبدیل یا نسخ ہونے کا بیان

وهو النسخ فيجوز ذلك من صاحب الشرع ولا يجوز ذلك من العباد وعلى هذا بطل استثناء الكل عن الكل لأنه نسخ الحكم ولا يجوز الرجوع عن الإقرار والطلاق والعتاق لأنه نسخ وليس للعبد ذلك ولو قال لفلان على ألف قرض أو ثمن المبيع وقال وهي زيوف كان ذلك بيان التغيير عندهما فيصح موصولا وهو بيان التبديل عند أبي حنيفة رح فلا يصح وأن وصل،

ولو قال لفلان على ألف من ثمن جارية باعنيها ولم أقبضها والجارية لا أثر لها كان ذلك بيان التبديل عند أبي حنيفة رح لأن الإقرار بلزوم الثمن إقرار بالقبض عند هلاك المبيع إذ لو هلك قبل القبض ينفسخ البيع فلا يبقى الثمن لازما البحث الثاني (في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم) وهي أكثر من عدد الرمل والحصى،

ترجمہ

اور جو بیان تبدیل ہے اور وہی نسخ ہے سو وہ جائز ہوگا صاحب شریعت کی طرف سے اور بندوں کی طرف سے بیان تبدیل جائز

نہیں ہوگا اور اسی بنا پر کل کا کل سے استثناء کرنا باطل ہے اس لئے کہ یہ حکم کو منسوخ کرنا ہے اور اقرار طلاق وعتاق سے رجوع کرنا جائز نہیں ہوتا کیونکہ یہ منسوخ کرنا ہے اور کسی بندے کے لئے منسوخ کرنا یہ جائز نہیں ہوتا اور اگر کسی نے کہا کے فلاں کے مجھ پر ایک ہزار قرض کے ہیں یا مبیع کے ثمن کے ہیں اور وہ کھوٹے ہیں تو اس کا یہ کہنا صاحبین کے نزدیک بیان تغییر ہوگا اس لئے موصولا صحیح ہوگا اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک بیان تبدیل ہے اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا اگرچہ موصولا کہا ہو اور اگر کہا کہ فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے اس باندی کے ثمن کا جس کو اس نے مجھ پر بیچا تھا اور میں نے اس باندی پر قبضہ نہیں کیا اور باندی کا کوئی نام ونشان نہیں تو یہ (لم اقبضھا) کہنا امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک بیان تبدیل ہے اس لئے کہ لزوم ثمن کا اقرار مبیع کے ہلاک ہونے کے وقت قبضے کا اقرار ہے اس لئے کہ اگر مبیع قبضے سے پہلے ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے پس ثمن لازم بن کر باقی نہیں ہوتا۔

شرح

گذشتہ بیان کی روشنی میں نسخ کی تعریف یہ ہے: نئے حکم کے ذریعہ سابق حکم (جو بظاہر دوام طلب تھا) کو کالعدم قرار دینا، اس طرح کہ نیا حکم سابق حکم کی جگہ لے لے اور دونوں کا ایک وقت میں جمع ہونا بھی ممکن نہ ہو۔

ممکن ہے کہ یہاں پر یہ سوال پیش آئے کہ قرآن مجید میں منسوخ آیتوں کے وجود کا بنیادی طور پر فائدہ کیا ہوسکتا ہے؟ صرف مفہوم سے خالی الفاظ کی تلاوت؟ اس سوال کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ :۔ قرآن مجید میں ناسخ اور منسوخ آیتوں کا وجود اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ شریعت کے احکام مرحلہ وار اور تدریجی ہیں۔ خود اس کی ایک علیحدہ تاریخی اور دینی اہمیت ہے جس سے شریعت کی تکمیل کے مرحلوں کا اظہار ہوتا ہے۔ اس بات کی طرف توجہ ضروری ہے کہ قرآن مجید کا ایک اہم پہلو اس کا بیانی اعجاز ہے۔ جو بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے اور اسے ہمیشہ کیلئے ثابت اور پائیدار رہنا چاہیے، کیونکہ قرآن کریم معجزہ جاوید ہے۔

قرآن مجید میں منسوخ آیتوں کی جو تصویر کشی کی گئی ہے اس کے مطابق تقریبا تمام منسوخہ آیات مشروط نسخ شمار ہوتی ہیں۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ اگر وہ شرائط اور حالات دوبارہ پیدا ہو جائیں تو ان مشروط منسوخہ آیات کا حکم بھی دوبارہ سے قابل اجراء ہو جائے گا۔

ناسخ ومنسوخ کا بیان

مَا نَنسَخْ مِنْ ءايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

(2:106)

جو منسوخ کرتے ہیں ہم کوئی آیت یا بھلا دیتے ہیں تو بھیج دیتے ہیں اس سے بہتر یا اسکے برابر کیا تجھکو معلوم نہیں کہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں نسخ کے معنی بدل کے ہیں مجاہد فرماتے ہیں مٹانے کے معنی ہیں جو (کبھی) لکھنے میں باقی رہتا ہے اور حکم بدل جاتا ہے حضرت ابن مسعود کے شاگرد اور ابو العالیہ اور محمد بن کعب قرظی سے بھی اسی طرح مروی ہے ضحاک

فرماتے ہیں بھلا دینے کے معنی ہیں عطا فرماتے ہیں چھوڑ دینے کے معنی ہیں۔

سدی کہتے ہیں اٹھا لینے کے معنی ہیں جیسے آیت الشیخ والشیخته اذا زنیا فارجموهما البتة یعنی زانی مرد وعورت کو سنگسار کر دیا کرو اور جیسے آیت (لو کان لابن ادم و ادیان من ذهب لابتغی لهما ثالثا یعنی ابن آدم کو اگر دو جنگل سونے کے مل جائیں جب بھی وہ تیسرے کی جستجو میں رہے گا۔

امام ابن جریر فرماتے ہیں کہ احکام میں تبدیلی ہم کر دیا کرتے ہیں حلال کو حرام، حرام کو حلال، جائز کو ناجائز، ناجائز کو جائز وغیرہ امر و نہی، روک اور رخصت، جائز اور ممنوع کاموں میں نسخ ہوتا ہے ہاں جو خبریں دی گئی ہیں واقعات بیان کئے گئے ہیں ان میں رد و بدل و ناسخ و منسوخ نہیں ہوتا، نسخ کے لفظی معنی نقل کرنے کے بھی ہیں جیسے کتاب کے ایک نسخے سے دوسرا نقل کر لینا۔ اسی طرح یہاں بھی چونکہ ایک حکم کے بدلے دوسرا حکم ہوتا ہے اس لئے نسخ کہتے ہیں خواہ وہ حکم کا بدل جانا ہو خواہ الفاظ کا۔ علماء اصول کی عبارتیں اس مسئلہ میں گو مختلف ہیں مگر معنی کے لحاظ سے سب قریب قریب ایک ہی ہیں۔ نسخ کے معنی کسی حکم شرعی کا پچھلی دلیل کی رو سے ہٹ جانا ہے کبھی ہلکی چیز کے بدلے بھاری اور کبھی بھاری کے بدلہ ہلکی اور کبھی کوئی بدل ہی نہیں ہوتا ہے۔ نسخ کے احکام اس کی قسمیں اس کی شرطیں وغیرہ ہیں اس کے لئے اس فن کی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہئے تفصیلات کی بسط کی جگہ نہیں طبرانی میں ایک روایت ہے کہ دو شخصوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک سورت یاد کی تھی اسے وہ پڑھتے رہے ایک مرتبہ رات کی نماز میں ہر چند اسے پڑھنا چاہا لیکن یاد نے ساتھ نہ دیا گھبرا کر خدمت نبوی میں حاضر ہوئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا آپ نے فرمایا یہ منسوخ ہو گئی اور بھلا دی گئی دلوں میں نکال لی گئی تم غم نہ کرو بے فکر ہو جاؤ۔

حضرت زہری نون خفیفہ پیش کے ساتھ پڑھتے تھے اس کے ایک راوی سلیمان بن راقم ضعیف ہیں۔ ابو بکر انباری نے بھی دوسری سند سے اسے مرفوع روایت کیا ہے جیسے قرطبی کا کہنا ہے۔ "ننسها" کو "ننساها" بھی پڑھا گیا ہے۔ "ننساها" کے معنی موخر کرنے پیچھے ہٹا دینے کے ہیں۔

حضرت ابن عباس اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں یعنی ہم اسے چھوڑ دیتے ہیں منسوخ کرتے ہیں ابن مروی ہے ہم اسے موخر کرتے ہیں اور ملتوی کرتے ہیں عطیہ عوفی کہتے ہیں۔ یعنی منسوخ نہیں کرتے۔ سدی اور ربیع بھی یہی کہتے ہیں ضحاک فرماتے ہیں ناسخ کو منسوخ کے پیچھے رکھتے ہیں۔

ابو العالیہ کہتے ہیں اپنے پاس اسے روک لیتے ہیں۔ حضرت عمر نے خطبہ میں "ننسها" پڑھا اور اس کے معنی موخر ہونے کے بیان کئے۔ ننسها جب پڑھیں تو یہ مطلب ہوگا کہ ہم اسے بھلا دیں۔ اللہ تعالیٰ جس حکم کو اٹھا لینا چاہتا تھا وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بھلا دیتا تھا اس طرح وہ آیت اٹھ جاتی تھی۔

حضرت سعد بن ابی وقاص تنسها پڑھتے تھے تو ان سے قسم بن ربیعہ نے کہا کہ سعید بن مسیب تو ننساها پڑھتے ہیں تو آپ نے فرمایا سعید پر یا سعید کے خاندان پر تو قرآن نہیں اترا؟ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے آیت

حضرت عمر کا فرمان ہے کہ حضرت علی سب سے اچھا فیصلہ کرنے والے ہیں اور حضرت ابی سے زیادہ اچھے قرآن کے قاری ہیں اور ہم حضرت ابی کا قول چھوڑ دیتے ہیں اس لئے کہ حضرت ابی کہتے ہیں میں نے تو جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے اسے نہیں چھوڑوں گا اور فرماتے ہیں وما ننسخ الخ یعنی ہم جو منسوخ کریں یا بھلا دیں اس سے بہتر لاتے ہیں یا اس جیسا (بخاری و مسند احمد) اس سے بہتر ہوتا ہے یعنی بندوں کی سہولت اور ان کے آرام کے لحاظ سے یا اس جیسا ہوتا ہے لیکن مصلحت الٰہی اس سابقہ چیز میں ہوتی ہے مخلوق میں تغیر و تبدل کرنے والا پیدائش اور حکم کا اختیار رکھنے والا۔ ایک اللہ تعالیٰ ہی ہے جس طرح جسے چاہتا ہے بناتا ہے جسے چاہے نیک بختی دیتا ہے جسے چاہے بدبختی دیتا ہے جسے چاہے تندرستی جسے چاہے بیماری، جسے چاہے توفیق جسے چاہے بےنصیب کر دے۔ بندوں میں جو حکم چاہے جاری کرے جسے چاہے حلال جسے چاہے حرام فرما دے جسے چاہے رخصت دے جسے چاہے روک دے وہ حاکم مطلق ہے جیسے چاہے احکام جاری فرمائے کوئی اس کے حکم کو رد نہیں کر سکتا جو چاہے کرے کوئی اس سے باز پرس نہیں کر سکتا وہ بندوں کو آزماتا ہے اور دیکھتا ہے کہ وہ نبیوں اور رسولوں کے کیسے تابعدار ہیں کسی چیز کا مصلحت کی وجہ سے حکم دیا پھر مصلحت کی وجہ سے ہی اس حکم کو ہٹا دیا اب آزمائش ہوتی ہے نیک لوگ اس وقت بھی اطاعت کے لئے کمربستہ تھے اور اب بھی ہیں لیکن بد باطن لوگ باتیں بناتے ہیں اور ناک بھوں چڑھاتے ہیں حالانکہ تمام مخلوق کو اپنے خالق کی تمام باتیں ماننی چاہئیں اور ہر حال میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرنی چاہئے اور جو وہ کہے اسے دل سے سچا ماننا چاہئے، جو حکم دے بجا لانا چاہئے جس سے روکے رک جانا چاہئے، اس مقام پر بھی یہودیوں کا زبردست رد ہے اور ان کے کفر کا بیان ہے کہ وہ نسخ کے قائل نہ تھے بعض تو کہتے تھے اس میں عقلی محال لازم آتا ہے اور بعض نقلی محال بھی مانتے تھے۔ اس آیت میں گو خطاب فخر عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہے مگر دراصل یہ کلام یہودیوں کو سنانا ہے جو انجیل کو اور قرآن کو اس وجہ سے نہیں مانتے تھے کہ ان میں بعض احکام توراۃ کے منسوخ ہو گئے تھے اور اسی وجہ سے وہ ان نبیوں کی نبوت کے بھی منکر ہو گئے تھے اور صرف عناد و تکبر کی بنا تھی ورنہ عقلاً نسخ محال نہیں اس لئے کہ جس طرح وہ اپنے کاموں میں با اختیار ہے اسی طرح اپنے حکموں میں بھی با اختیار ہے جو چاہے اور جب چاہے پیدا کرے جسے چاہے اور جس طرح چاہے اور جس وقت چاہے رکھے۔ اسی طرح جو چاہے اور جس وقت چاہے حکم دے اس حاکموں کے حاکم کا حاکم کون؟ اسی طرح نقلاً بھی یہ ثابت شدہ امر ہے اگلی کتابوں اور پہلی شریعتوں میں موجود ہے حضرت آدم کی بیٹیاں بیٹے آپس میں بھائی بہن ہوتے تھے لیکن نکاح جائز تھا پھر اسے حرام کر دیا، نوح علیہ السلام جب کشتی سے اترتے ہیں تب تمام حیوانات کا کھانا حلال تھا لیکن پھر بعض کی حلت منسوخ ہو گئی، دو بہنوں کا نکاح اسرائیل اور ان کی اولاد پر حلال تھا لیکن پھر توراۃ میں اور اس کے بعد حرام ہو گیا، ابراہیم علیہ السلام کو بیٹے کی قربانی کا حکم دیا پھر قربان کرنے سے پہلے ہی منسوخ کر دیا۔

بنو اسرائیل کو حکم دیا جاتا ہے کہ بچھڑا پوجنے میں جو شامل تھے سب اپنی جانوں کو قتل کر ڈالیں لیکن پھر بہت سے باقی تھے کہ یہ حکم منسوخ ہو جاتا ہے، اسی طرح کے اور بہت سے واقعات موجود ہیں اور خود یہودیوں کو ان کا اقرار ہے لیکن پھر بھی قرآن اور نبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہہ کر نہیں مانتے کہ اس سے اللہ کے کلام میں نسخ لازم آتا ہے اور وہ محال ہے، بعض لوگ جو اس کے

جواب میں لفظی بحثوں میں پڑ جاتے ہیں وہ یاد رکھیں کہ اس سے دلالت نہیں بدلتی اور مقصود وہی رہتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارت یہ لوگ اپنی کتابوں میں پاتے تھے آپ کی تابعداری کا حکم بھی دیکھتے تھی یہ بھی معلوم تھا کہ آپ کی شریعت کے مطابق جو عمل نہ ہو وہ مقبول نہیں ہو گیا یہ اور بات ہے کہ کوئی کہے کہ اگلی شریعتیں صرف آپ کے آنے تک ہی تھیں اس لئے یہ شریعت ان کی ناسخ نہیں یا کہے کہ ناسخ ہے بہرصورت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی تابعداری کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ اس لئے کہ آپ آخری کتاب اللہ کے پاس سے ابھی ابھی لے کر آئے ہیں . پس اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نسخ کے جواز کو بیان فرما کر اس ملعون گروہ یہود کا رد کیا سورۃ آل عمران میں بھی جس کے شروع میں بنی اسرائیل کو خطا کیا گیا ہے نسخ کے واقع ہونے کا ذکر موجود ہے فرماتا ہے آیت (کل الطعام) الخ یعنی سبھی کھانے بنی اسرائیل پر حلال تھے مگر جس چیز کو حضرت اسرائیل نے اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔

مسلمان کل کے کل متفق ہیں کہ احکام باری تعالیٰ میں نسخ کا ہونا جائز ہے بلکہ واقع بھی ہے اور پروردگار کی حکمت بالغہ کا دستور بھی یہی ہے ابو مسلم اصبہانی مفسر نے لکھا ہے کہ قرآن میں نسخ واقع نہیں ہوتا لیکن اس کا یہ قول ضعیف اور مردود اور محض غلط اور جھوٹ ہے جہاں نسخ قرآن موجود ہے اس کے جانب میں گو بعض نے بہت محنت سے اس کی تردید کی ہے لیکن محض بیسود ہے، دیکھئے پہلے اس عورت کی عدت جس کا خاوند مر جائے ایک سال تھی لیکن پھر چار مہینے دس دن ہوئی اور دونوں آیتیں قرآن پاک میں موجود ہیں . قبلہ پہلے بیت المقدس تھا، پھر کعبۃ اللہ ہوا اور دوسری آیت صاف اور پہلا حکم بھی ضمناً مذکور ہے . پہلے کے مسلمانوں کو حکم تھا کہ ایک ایک مسلمان دس دس کافروں سے لڑے اور ان کے مقابلے سے نہ ہٹے لیکن یہ پھر حکم منسوخ کر کے دو دو کے مقابلہ میں صبر کرنے کا حکم ہوا اور دونوں آیتیں کلام اللہ میں موجود ہیں . پہلے حکم تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سرگوشی کرنے سے پہلے کچھ صدقہ دے یا کرو پھر یہ حکم منسوخ ہوا اور دونوں آیتیں قرآن کریم میں موجود ہیں۔ (جامع البیان، بیروت)



بحث سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

﴿یہ بحث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے بیان میں ہے﴾

فصل فی أقسام الخبر

﴿یہ فصل اقسام خبر کے بیان میں ہے﴾

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر کا بیان

خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنزلة الكتاب فى حق لزوم العلم والعمل به فإن من أطاعه فقد أطاع الله فما مر ذكره من بحث الخاص والعام والمشترك والمجمل فى الكتاب فهو كذلك فى حق السنة إلا إن الشبهة فى باب الخبر فى ثبوته من رسول الله صلى الله عليه وسلم واتصاله به،

ولهذا المعنى صار الخبر على ثلاثة أقسام 1قسم صح من رسول الله صلى الله عليه وسلم وثبت منه بلا شبهة وهو المتواتر 2وقسم فيه ضرب الشبهة وهو المشهور 3وقسم فيه احتمال وشبهة وهو الآحاد،

ترجمہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر اعتقاد اور اس پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں کتاب اللہ کی طرح ہے اس لئے کہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی پس کتاب اللہ میں خاص عام مشترک اور مجمل کی جو بحث گزری ہے وہ سنت کے حق میں بھی اسی طرح ہے لیکن خبر کے باب میں شبہ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس خبر کے ثابت ہونے میں اور رسو اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس خبر کے متصل ہونے میں اور اسی معنی کی وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہو گئی ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح طور پر منقول ہو اور بغیر کسی شبہ کے ثابت ہو اور یہی متواتر ہے۔ اور ایک قسم وہ ہے جس میں کچھ شبہ ہو اور یہ مشہور ہے اور ایک قسم وہ ہے جس میں احتمال ہو (کذب راوی) اور شبہ (ثبوت) دونوں ہوں اور یہی اخبار آحاد ہیں۔

خبر واحد کی تعریف

لغوی اعتبار سے "واحد" کا مطلب ہے ایک۔ خبر واحد وہ خبر ہے جو ایک شخص نے روایت کی ہو۔ اصطلاحی مفہوم میں خبر واحد وہ خبر ہے جس میں تواتر کی شروط جمع نہ ہوں (خواہ اس کے روایت کرنے والے ایک سے زیادہ ہی کیوں نہ ہوں۔) (نزہۃ النظر ص (26)

خبر واحد کا حکم

خبر واحد سے غیر یقینی (ظنی) علم حاصل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس علم پر بحث واستدلال کی گنجائش ہوتی ہے۔

خبر واحد کی اقسام

خبر واحد کی طرق (اسناد) کی تعداد کے اعتبار سے تین اقسام ہیں۔ مشہور عزیز غریب

بحث كون المتواتر موجبا للعلم القطعي

﴿بحث حدیث متواتر موجب علم قطعی ہوتی ہے﴾

حدیث متواتر ودیگر اقسام حدیث کا بیان

فالمتواتر ما نقله جماعة عن جماعة لا يتصور توافقهم على الكذب لكثرتهم واتصل بك هكذا أمثاله نقل القرآن وإعداد الركعات ومقادير الزكاة

والمشهور ما كان أوله كالآحاد ثم اشتهر في العصر الثاني والثالث وتلقته الأمة بالقبول فصار كالمتواتر حتى اتصل بك وذلك مثل حديث المسح على الخف والرجم في باب الزنا

ثم المتواتر يوجب العلم القطعي ويكون رده كفرا والمشهور يوجب علم الطمانينة ويكون رده بدعة ولا خلاف بين العلماء في لزوم العمل بهما وإنما الكلام في الآحاد

فنقول خبر الواحد هو ما نقله واحد عن واحد أو واحد عن جماعة أو جماعة عن واحد ولا عبرة للعدد إذا لم تبلغ حد المشهور وهو يوجب العمل به في الأحكام الشرعية بشرط إسلام الراوي وعدالته وضبطه وعقله واتصل بك ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الشرط.

ترجمہ

پس متواتر وہ ہے جس کو ایک جماعت نے ایسی جماعت سے نقل کیا ہو جس کیا افراد کے جھوٹ پر متفق ہونے کو ناممکن سمجھا جاتا



ہو اس کے افراد کی کثرت کی وجہ سے اور اے مخاطب آپ تک وہ حدیث پہنچی ہو افراد کی اتنی ہی کثرت کے ساتھ متواتر کی مثال قرآن کا نقل ہونا ہے اور رکعات نماز کا نقل ہونا ہے اور زکوۃ کی مقادیر کا نقل ہونا ہے۔ اور مشہور وہ ہے جس کا اول خبر آحاد کی طرح ہو پھر وہ دوسرے اور تیسرے دور میں مشہور ہوگئی ہو اور امت نے اس کو قبول عام کے ساتھ حاصل کرلیا ہو پھر وہ متواتر کی طرح ہوگئی ہو یہاں تک کہ وہ آپ تک پہنچی ہو۔ اور حدیث مشہور مسح علی الخفین اور باب زنا میں رجم کی حدیث کی طرح ہے پھر متواتر علم قطعی کو ثابت کرتی ہے اور اس کا رد کرنا کفر ہوتا ہے اور مشہور علم طمانیت کو ثابت کرتی ہے اور اس کا رد کرنا بدعت ہوتا ہے اور ان پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کلام تو اخبار آحاد میں ہے۔ پس ہم کہتے ہیں خبر واحد وہ ہے جس کو نقل کیا ہو ایک آدمی نے ایک سے یا ایک نے جماعت سے یا جماعت نے ایک سے اور (جماعت کے) عدد کا کوئی اعتبار نہیں جب وہ مشہور کی حد کو نہ پہنچی ہو اور خبر واحد احکام شرعیہ میں عمل کو واجب کرتی ہے راوی کے اسلام عدالت ضبط اور اس کی عقل کی شرط کے ساتھ اور آپ تک وہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متصل ہوکر پہنچی ہو اسی مذکورہ شرط کے ساتھ ہو۔

حدیث متواتر کی تعریف

هي التي يرويها جمع من تابعي التابعين عن جمع من التابعين عن جمع من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم بشرط ان يكون كل جمع يتكون من عدد كاف بحيث يؤمن تواطؤهم على الكذب في جميع طبقات الرواية

وہ جس کو تابعی تابعین کی ایک جماعت نے تابعین کی ایک جماعت سے اور اس نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کی ایک جماعت سے اس شرط پر روایت کیا ہو کہ ہر جماعت کی تعداد اس قدر ہو کہ یہ ہر طبقے میں، ان کے آپس میں جھوٹ پر اتفاق سے محفوظ رہے۔

حدیث مشہور کی تعریف

هو ما زاد نقلته عن ثلاثة في جميع طبقاته و لم يصل حد التواتر

وہ جس کے ہر طبقے میں تین سے زائد راوی ہوں اور جو تواتر کی حد تک نہ پہنچے۔

حدیث احد کی تعریف

هو ما رواه عدد لا يبلغ حد التواتر في العصور الثلاثة

وہ جس کے راویوں کی تعداد، تینوں ادوار میں، تواتر کی حد تک نہ پہنچے۔ حدیث مشہور بھی حدیث احد (خبر واحد) کے حکم میں شامل ہے کیونکہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے احد کے طریق سے ثابت ہے، البتہ یہ تابعین یا تابعی تابعین کے زمانے میں مشہور ہوئی۔ چنانچہ یہ متواتر میں شامل نہیں کیونکہ یہ متواتر کی شرائط پر پوری نہیں اترتی۔ اس لئے یہ خبر واحد کی طرح ظن کو فائدہ دیتی ہے یقین کو نہیں۔ اس کے برعکس حدیث متواتر علم ویقین کو فائدہ پہنچاتی ہے۔ قبولیت یا مردودیت کے اعتبار سے حدیث احد کی تین

اقسام ہیں صحیح، حسن اور ضعیف۔

حدیث صحیح کی تعریف

هو الحديث المسند الذى يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذا ولا معللا،

وہ مسند حدیث جس کو عادل اور ضابط راوی دوسرے عادل اور ضابط راوی سے روایت کرے یہاں تک کہ یہ) سلسلہ) اپنی انتہا تک پہنچے اور وہ شاذ) وہ جس میں ایک ثقہ راوی، اس سے زیادہ ثقہ لوگوں کی مخالفت کرے) اور معلل) وہ جس میں کسی ایسی علت) وجہ) کا پتہ چلے جس سے حدیث میں قدح وارد ہو جاتی ہو، اگرچہ بظاہر وہ حدیث علل سے سالم نظر آتی ہو) بھی نہ ہو)

حدیث حسن کی تعریف

هو ما عرف مخرجه و اشتهر رجاله و عليه مدار أكثر الحديث و هو الذى يقبله أكثر العلماء و يستعمله عامة الفقهاء

وہ جس کا صاحب تخریج معروف ہو اور جس کے راوی مشہور ہوں اور یہ زیادہ تر موضوع بحث ہو اور وہ جس کو اکثر علماء قبول کریں اور اس کا استعمال فقہاء میں عام ہو۔

حدیث ضعیف کی تعریف

هو كل حديث لم تجتمع فيه صفات الحديث الصحيح ولا صفات الحديث الحسن

ہر وہ حدیث جس میں حدیث صحیح و حسن کی صفات نہ پائی جاتی ہوں۔

قطعی اور ظنی کے مفہوم کا بیان

ائمہ اصول کی اصطلاح میں قطعیت احتمال کی نفی ہے۔ دلالت الفاظ کی بحث میں یہ لفظ دو معنی کے لیے بولا جاتا ہے: ایک، جب سرے سے احتمال نہ ہو۔ دوسرے، جب احتمال کی بنا جس دلیل پر رکھی جائے، وہ نا قابل التفات ہو۔ پہلے معنی کی مثال محکم اور متواتر ہیں اور دوسرے معنی کے لیے وہ ظاہر، نص اور خبر مشہور کو مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں*۔ استاذ مخلوف نے "الموافقات" پر اپنی تعلیقات میں لکھا ہے۔

يستعمل القطع فى دلالة الالفاظ فياتى على نوعين :اولهما الجزم الحاصل من النص القاطع، وهو ما لايتطرقه احتمال اصلًا ...ثانيهما العلم الحاصل من الدليل الذى لم يقم بازائه احتمال يستند الى اصل يعتد به ، و لايضره الاحتمالات المستندة الى وجوه ضعيفة او نادرة.(الموافقات، الشاطبى ١/ ١٣)

یہ لفظ جب دلالت الفاظ کے باب میں استعمال کیا جاتا ہے تو دو صورتوں کے لیے آتا ہے :ایک اُس جزم کے لیے جو نص قطعی سے حاصل ہوتا ہے، یعنی وہ نص جس میں سرے سے احتمال کی گنجائش نہ ہو ... دوسرے اُس علم کے لیے جو اُس دلیل سے حاصل ہوتا ہے جس کے مقابل میں کوئی ایسا احتمال نہ ہو جس کی بنا قابل لحاظ سمجھی جائے۔ نادر اور کمزور وجوہ پر مبنی احتمالات اُس پر اثر انداز نہیں ہوتے۔

اِسی قطعیت کو علم سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اُس کی تعریف ہی یہ کی جاتی ہے کہ علم اُس صفت سے عبارت ہے جس سے حقائق میں ایسا امتیاز حاصل ہو جائے کہ نقیض کا احتمال نہ رہے۔ قرآن جب اپنے بارے میں کہتا ہے کہ وہ 'العلم' اور 'الحق' ہے یا اپنے اندر تضادات کی نفی کرتا ہے تو اِسی حقیقت کا اعلان کرتا ہے۔ اِس کے مقابل میں لفظ ظن ہے۔ اِس میں احتمال کی نفی ممکن نہیں ہوتی، صرف ایک احتمال کو ترجیح دی جاسکتی ہے۔ بعض کم سواد یہ سمجھتے ہیں کہ ہر وہ علم جو غور و تفحص سے حاصل کیا جائے یا اُس میں غلطی کا امکان مان لیا جائے، وہ ظنی ہوتا ہے۔ ہرگز نہیں، غور و تفحص سے حاصل ہونے والے علم کو نظری کہا جاتا ہے جو قطعی بھی ہوتا ہے اور ظنی بھی۔

چنانچہ اُس کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ **'هو الفكر الذى يطلب به من قام به علمًا او ظنًا'**۔

آمدی نے مزید وضاحت کی ہے کہ **'هو عام للنظر المتضمن للتصور و التصديق، والقاطع و الظنى'***۔ رہا غلطی کا امکان تو یہ محسوسات اور تجربیات تک میں مانا جاسکتا ہے، اِس لیے کہ انسان جب تک انسان ہے، غلطی سے مبرا نہیں ہوسکتا۔

ائمہ اصول کی اصطلاح میں ظنی الدلالۃ کی تعبیر اِس کے لیے نہیں، بلکہ اُس کلام کے لیے اختیار کی جاتی ہے جس میں نقیض کا احتمال مان لیا جائے، یعنی تسلیم کر لیا جائے کہ ترجیح، بے شک اُسی مفہوم کی ہے جو 'هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ' سے بالعموم سمجھا جاتا ہے، لیکن اِس جملے کے معنی یہ بھی ہوسکتے ہیں کہ اللہ ایک نہیں ہے۔ اِس طرح کا احتمال ہے جو کسی کلام کو ظنی الدلالۃ بناتا ہے۔ رہے یہ احتمالات کہ 'هُوَ' مبتدا ہے اور لفظ 'اللّٰهُ' اُس کی خبر ہے اور 'اَحَدٌ' دوسری خبر یا 'هُوَ' ضمیر الشان ہے اور 'اللّٰهُ اَحَدٌ' مبتدا اور خبر ہیں تو یہ مدعا کے احتمالات نہیں ہیں، تالیف کے احتمالات ہیں جو کلام کی قطعیت پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ یہی معاملہ اُن اختلافات کا ہے جو ہم ائمہ سلف کے تفسیری اقوال میں دیکھتے ہیں۔ ابن تیمیہ نے اپنے "مقدمۃ فی التفسیر" میں بالکل صحیح لکھا ہے۔

فان منهم من يعبر عن الشیء بلازمه او بنظيره، و منهم من ينص على الشیء بعينه، و الكل بمعنى واحد فى اكثر الاماكن، فليفطن اللبيب لذالك .(تفسير القرآن العظيم، ابن كثير ١/ ١٠)

"(یہ) اِس لیے (محسوس ہوتے ہیں) کہ اُن میں سے کوئی شے کو اُس کے لازم یا اُس کی نظیر سے تعبیر کر دیتا ہے اور کوئی کسی چیز کو بعینہٖ بیان کرتا ہے، لیکن معنی میں اختلاف نہیں ہوتا، وہ اکثر مقامات میں ایک ہی ہوتے ہیں۔ یہ بات ہر عاقل کو سمجھ لینی چاہیے۔

چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ لفظ قطعیت کے جو معنی اوپر بیان ہوئے ہیں، قرآن کی تمام آیات اُنھی میں محصور ہیں۔ زیادہ تر آیتوں میں سرے سے کوئی احتمال نہیں ہے، اِس لیے کہ اُن کے الفاظ ہی اُن کی تفسیر ہیں اور اُن میں نسخ، تخصیص یا تبدیلی اور تغیر کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اِن کے علاوہ جتنی آیتیں ہیں، اُن کی تعداد انتہائی قلیل ہے۔ تمام احتمالات اُنھی میں پیدا کیے جاتے ہیں۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ وہ محل تدبر ہیں اور تدبر کا حق ادا نہ کیا جائے تو مدعا مخفی رہ جاتا ہے۔ لیکن اِس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ حق ادا کیا جائے تو دلیل روز روشن کی طرح واضح کر دیتی ہے کہ اُس کے مقابل میں کوئی ایسا احتمال نہیں ہے جسے 'یستند الی اصل یعتد بہ' قرار دیا جا سکے۔

حمید الدین فراہی نے اِسی بنا پر فرمایا ہے کہ قرآن میں ایک سے زیادہ تاویلات کا احتمال نہیں ہوتا۔ وہ قطعی الدلالۃ ہے۔ یہ محض قلت علم اور قلت تدبر ہے جو اختلافات کا باعث بن جاتی ہے۔ قرآن کے طالب علموں کو متنبہ رہنا چاہیے کہ اُس کی تمام معنی آفرینی اِسی قطعیت کی تلاش میں پنہاں ہے۔ اُن کے یقین واذعان کو اِس پر کبھی متزلزل نہیں ہونا چاہیے۔

(التوضیح والتلویح، ابن مسعود الحنفی، مسعود بن عمر التفتازانی ار ۲۳۲)

بحث تقسیم الراوی علی قسمین

﴿یہ بحث راوی کی دو اقسام کے بیان میں ہے﴾

راوی کی اصل میں دو اقسام ہونے کا بیان

ثم الراوی فی الأصل قسمان 1 معروف بالعلم والاجتهاد كالخلفاء الأربعة وعبد الله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمروزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأمثالهم رضي الله عنهم

فإذ صحت عندك روايتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون العمل بروايتهم أولى من العمل بالقياس ولهذا روى محمد رح حديث الأعرابي الذى كان في عينه سوء في مسالة القهقهة وترك القياس وروى حديث تأخير النساء في مسالة المحاذاة وترك القياس ورى عن عائشة حديث القيء وترك القياس به وروى عن باابن مسعود حديث السهو بعد السلام وترك القياس

والقسم الثانى من الرواة هم المعروفون بالحفظ والعدالة دون الاجتهاد والفتوى كابي هريرة

وانس بن مالك فإذا صحت رواية مثلهما عندك فان وافق الخبر القياس فلا خفاء فى لزوم العمل به وإن خالفه كان العمل بالقياس أولى مثاله ما روى أبو هريرة الوضوء مما مسته النار

ترجمہ

پھر راوی کی اصل میں دو قسمیں ہیں (پہلی قسم وہ ہے) جو علم اور اجتہاد کے ساتھ معروف ہو جس طرح خلفاء اربعہ اور عبداللہ بن مسعود عبداللہ بن عباس عبداللہ بن عمر زید بن ثابت معاذ بن جبل اور ان جس طرح دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پس جب ان کی روایت صحیح طور پر ثابت ہو کر تیرے پاس پہنچ جائے تو ان کی روایت پر عمل کرنا اولی ہوگا قیاس پر عمل کرنے سے اور اسی وجہ سے امام محمد علیہ الرحمہ نے قہقہہ کے مسئلہ میں اس اعرابی کی حدیث کو روایت کیا ہے جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور امام محمد علیہ الرحمہ نے محاذات کے مسئلہ میں عورتوں کو پیچھے رکھنے کی حدیث کو روایت کیا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور امام محمد علیہ الرحمہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے قئی کی حدیث روایت کی اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا۔ اور راویوں کی دوسری قسم وہ ہے جو حفظ اور عدالت کے ساتھ مشہور ہوں نہ کہ اجتہاد اور فتوی کے ساتھ جس طرح ابو ہریرہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم پس اگر ان جس طرح راویوں کی روایت تیرے ہاں صحیح طور پر ثابت ہو جائے تو اگر وہ خبر قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں کوئی خفا نہیں ہیا اور اگر وہ خبر قیاس کے مخالف ہو تو قیاس پر عمل کرنا اولی ہے اس خبر پر عمل کرنے سے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ وضو واجب ہوتا ہے اس چیز (کے کھانے پینے) سے جس کو آگ نے چھوا ہو۔

آگ سے پکی چیز کے سبب وضو ٹوٹنے کے منسوخ ہونے کا بیان

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے باہر نکلے اور میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ تھا پھر ایک انصاری عورت کے گھر داخل ہوئے اس عورت نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے ایک بکری ذبح کی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کھانا کھایا پھر وہ کھجوروں کا ایک تھال لے آئی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس سے بھی کھجوریں کھائیں پھر وضو کیا ظہر کی نماز ادا کی پھر واپس آئے تو وہ عورت اسی بکری کا کچھ بچا ہوا گوشت لائی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کھایا پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عصر کی نماز ادا کی وضو نہیں کیا اس باب میں حضرت ابوبکر صدیق سے بھی روایت ہے لیکن ان کی حدیث اسناد کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے اس لئے کہ حسام بن مصک نے ابن سیرین سے انہوں نے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے انہوں نے ابوبکر صدیق سے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کیا ہے جبکہ صحیح یہ ہے کہ ابن عباس نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نقل کرتے ہیں حفاظ حدیث نے اسی طرح روایت کی ہے اور یہ روایت ابن سیرین سے کئی طرح سے مروی ہے وہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نقل کرتے ہیں عطاء بن یسار عکرمہ محمد بن عمرو بن عطار علی بن عبداللہ بن عباس اور کئی حضرات ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ حدیث نقل کرتے ہوئے اس میں

ابوبکر کا ذکر نہیں کرتے اور یہی زیادہ صحیح ہے اس باب میں حضرت ابوہریرہ ابن مسعود ابورافع ام حکم عمرو بن امیہ ام عامر سوید بن نعمان اور ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بھی روایات منقول ہیں امام ابوعیسیٰ کہتے ہیں صحابہ تابعین اور تبع تابعین میں سے اکثر اہل علم کا اس پر عمل ہے جیسا کہ سفیان ابن مبارک شافعی اور اسحاق ان سب کے نزدیک آگ پر پکے ہوئے کھانے سے وضو واجب نہیں ہوتا نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا آخری عمل ہے یہ حدیث پہلی حدیث کو منسوخ کرتی ہے جس میں آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو کرنا واجب ہے۔ (جامع ترمذی: جلد اول: حدیث نمبر 78)

فقال له ابن عباس أرايت لو توضات بماء سخين أكنت تتوضا منه فسكت وإنما رده بالقياس إذ لو كان عنده خبر لرواه وعلى هذا ترك اصحابنا رواية أبى هريرة فى مسألة المصراة بالقياس وباعتبار اختلاف أحوال الرواة،

ترجمہ

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ آپ بتائیں اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا آپ اس کی وجہ سے پھر وضو کریں گے پس ابوہریرہ رضی اللہ عنہ خاموش ہو گئے۔ اور عبداللہ رضی اللہ عنہ نے اس حدیث کو قیاس سے رد کیا اس لئے کہ اگر ان کے پاس کوئی حدیث ہوتی تو وہ اس کو ضرور روایت کرتے۔ اور راویوں کے احوال مختلف ہونے کے اعتبار سے ہے۔

شرح

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا وضو واجب ہو جاتا ہے آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے چاہے وہ پنیر کا ایک ٹکڑا ہی کیوں نہ ہو ابن عباس نے ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پوچھا کیا ہم تیل اور گرم پانی کے استعمال کے بعد بھی وضو کیا کریں حضرت ابوہریرہ نے فرمایا بھتیجے جب نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول حدیث سنو تو اس کے لئے مثالیں نہ دو اس باب میں ام حبیبہ ام سلمہ زید بن ثابت ابوطلحہ ابوایوب اور ابوموسی سے بھی روایات منقول ہیں امام ابوعیسیٰ فرماتے ہیں کہ بعض اہل علم کے نزدیک آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور اکثر علماء صحابہ تابعین اور تبع تابعین کے نزدیک آگ سے پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ (جامع ترمذی: جلد اول: حدیث نمبر 77)

تخصیص قرآن بذریعہ سنت کی معرکہ آراء بحث کا بیان

علمائے اصول فقہ نے سنت کے باب میں ایک معرکۃ الآراء بحث کی ہے جسے وہ تخصیص قرآن بذریعہ سنت کی اصطلاح کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں، اس بحث کی اہمیت بڑی واضح ہے اس لیے کہ قرآن مجید بنی نوع انسان کے لیے ہدایت کا منبع اور انسانی معاشرہ کے لیے مکمل ضابطہ حیات ہے اس نے تا قیام قیامت انسان کی راہنمائی کرنی ہے جب کہ قرآن مجید میں احکام بطور کلی یا مجمل بیان ہوئے ہیں جو تفسیر، تفصیل اور بیان کے محتاج ہیں بذات خود قرآن مجید میں بھی اس بات کا ذکر موجود ہے

وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ،

اس بنا پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ سنت متواتر کے ذریعے عمومات قرآن کی تخصیص جائز ہے لیکن اختلاف اور نزاع اس میں ہے کہ کیا خبر واحد کے ذریعے سے بھی آیات قرآن کی تخصیص ممکن ہے یا نہیں؟

اکثر شیعہ محققین اور جمہور اہل سنت قائل ہیں کہ قرآن میں مذکور حکم عام کو جس طرح خبر متواتر کے ذریعے تخصیص دی جا سکتی ہے اس طرح خبر واحد کے ذریعے بھی تخصیص حکم جائز ہے اس لحاظ سے ان دو قسم کی خبروں (احادیث) میں کوئی فرق نہیں۔

البتہ حنفی مسلک کے علماء تفصیل کے قائل ہیں اس طرح کہ اگر قرآن میں موجود حکم عام کے لیے کوئی دلیل قطعی الصدور مخصص بن رہی ہو لیکن اس کی دلالت ظنی ہو تو اس صورت میں خبر واحد کے ذریعے تخصیص کرنا جائز ہے لیکن اگر حکم عام پر پہلے سے کوئی تخصیص موجود نہ ہو تو اب صرف خبر واحد کے ذریعے تخصیص کرنا جائز نہیں ہوگا۔

منکرین، تخصیص بذریعہ خبر واحد کو اس بناء پر رد کرتے ہیں کہ خبر واحد سے ظن حاصل ہوتا ہے جب کہ قرآن مجید کا حکم قطعی ہونے کی بنا پر حجت ہے کس طرح ایک دلیل ظنی کے ذریعے حکم قطعی میں تصرف کیا جائے، اگرچہ اس کا جواب بھی دیا جاتا ہے کہ جب خبر واحد کی حجیت کو شارع بذات خود معتبر قرار دے تو اس صورت میں تعارض درحقیقت دو حجت کے درمیان تصادم و تعارض بدوی و ظاہری ہوگا جسے اس طرح حل کیا جائے گا کہ حجت قرآنی، حکم عام کو بیان کر رہی ہے جبکہ حجت حدیثی، حکم خاص پر ناظر ہے۔

نیز خاص و عام کے درمیان نسبت حقیقت میں قرینہ اور ذی القرینہ جیسی نسبت ہے لہٰذا ان دو کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے بلکہ آپس میں قابل جمع ہیں۔

اس بحث سے قطع نظر فی الجملہ تمام فرق و مذاہب اسلامی کا اتفاق ہے کہ جس طرح قرآن مجید میں بیان شدہ احکام حجت ہیں اسی طرح سنت نبوی کے ذریعے بیان شدہ احکام بھی حجت رکھتے ہیں لیکن بعض لوگوں کا گمان یہ ہے کہ فہم قرآن بطور مستقل ممکن ہے یعنی روایات و احادیث اور سنت معصوم میں فحص و تفحص کے بغیر بھی ظواہر قرآن حجت ہیں۔ جبکہ اکثر محققین کا نظریہ یہ ہے کہ بلاشک ظاہر قرآن حجت ہے لیکن یہ حجیت روایات و احادیث کے ساتھ حاصل ہوگی۔

قرآن وسنت کا رابطہ

سنت کے ذریعے جو احکام ہم تک پہنچے ہیں انہیں بظاہر تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱۔ وہ احکام جو آیات میں موجود احکام کلی کی تاکید کے طور پر بیان ہوئے ہیں مثلاً وہ احادیث جو اصل نماز، روزہ، زکات، حج اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر وغیرہ کے وجوب نیز شراب، جوا، زنا وغیرہ کی حرمت کو بیان کرتی ہیں۔

۲۔ آیات کی تشریح و تفصیل بیان کرنے والی احادیث مثلاً آیات میں نماز کا حکم عام ہے اور روایات میں نماز کا طریقہ، اوقات یا دیگر جزئی مسائل ذکر ہوئے ہیں اسی طرح دیگر احکامات کے شرائط اور اجزاء و ارکان یا ان کی حدود کو روایات میں بیان کیا گیا ہے۔

۳۔ وہ احادیث جو مستقل طور پر ان جدید احکام کو بیان کرتی ہیں جو قرآن میں بالکل ذکر نہیں ہوئے جیسے ابریشم کے لباس کا امر

دیہ حرام ہونا یا ایسے قاتل کا میراث سے محروم ہونا جو اپنے موروث کو قتل کرے وغیرہ

اس ضمن میں ابن قیم کہتے ہیں۔

السنة مع القرآن ثلاثه اوجه احدها ان تكون موافقه له من كل وجه فيكون توارد القرآن والسنة علي الحكم الواحد من باب توارد الادلة و تظافرها ۔ والثانيان تكون بياناً لماارید بالقرآن وتفسيراً والثالثان تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن ايجابه او محرمة لماسكت عن تحريمه ،

قرآن کے ساتھ سنت کا تعلق تین قسم کا ہے ایک قسم ہر لحاظ سے قرآن کے موافق و مطابق ہے اس صورت میں قرآن وسنت ایک ہی حکم کو بیان کرتے ہیں جس طرح مختلف ادلہ کے ذریعے ایک ہی حکم کو تاکید کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے، دوسری قسم وہ سنت ہے جو قرآن کے مراد و مقصود کی تشریح و تفسیر کرتی ہے تیسری صورت یہ ہے کہ سنت ایک ایسی چیز کو واجب قرار دیتی ہے کہ جس کے بارے قرآن خاموش ہے یا کسی چیز کو حرام قرار دیتی ہے۔ جب کہ قرآن اس کی حرمت سے متعلق خاموش ہے۔

ان تینوں صورتوں میں سنت کی حجیت میں کوئی شک نہیں ہے جیسا کہ گزشتہ قسط میں قرآن و عقل و اجماع کے ذریعے ثابت کیا گیا کہ سنت بھی قرآن کی طرح کلام وحی اور حجت ہے قرآن وسنت گویا ترازو کے دو پلڑوں کی مانند ہیں۔ البتہ دوسری قسم کی احادیث کے دائرہ حجیت میں بحث واقع ہوئی ہے۔

بنابریں تمام علمائے اسلام کا اجماع ہے کہ قرآن، کتاب الٰہی، معجزہ اور حجت ہے بعض علماء اسے حجت ذاتی سے تعبیر کرتے ہیں جس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اگر کوئی لغت عرب اور ادبیات عرب کے اصول و قوانین (صرف، نحو، بلاغت وغیرہ) سے مکمل آگاہی رکھتا ہو تو اس کے لیے قرآن قابل فہم ہے اور ظواہر قرآن سے صحیح استفادہ کر سکتا ہے، لیکن یہ بات بھی واضح ہے کہ متکلم اپنے کلام سے ایک مخصوص قصد و ارادہ رکھتا ہے جسے اپنے جملات کے ذریعے مخاطب تک منتقل کرنا چاہتا ہے یعنی ظاہر جملات کے اندر قصد و ارادہ متکلم پوشیدہ ہوتا ہے جو اس کی اصلی غرض وغایت ہے بعض اصولیین اسے مرادِ جدی سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس (مراد جدی) کو ظاہر کلام سے سمجھنے کے لیے کچھ شرائط ہیں۔

۱۔ معلوم ہو کہ متکلم مقام بیان میں ہے یعنی ایک مطلب کو سمجھانا چاہتا ہے

۲۔ معلوم ہو کہ ارادہ جدی و قطعی رکھتا ہے یعنی شوخی و مزاح نہیں کرنا چاہتا

۳۔ اطمینان حاصل ہونا چاہیے کہ متکلم اپنے کلام کا ادراک کرتے ہوئے اس کے معنی کا ارادہ بھی رکھتا ہے

۴۔ کوئی ایسا قرینہ بھی موجود نہ ہو جو متکلم کے ظاہر کلام کے مخالف معنی پر دلالت کر رہا ہو۔

علمائے اصول فقہ اس تناظر میں سنت کی بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کے ذریعے انسان کی ہدایت کے اصول بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے اور یہ کلام حجت بھی ہے لیکن حجیت ظواہر کے لیے مذکورہ شرائط میں سے

ارادۂ متکلم (مراد جد) کو کشف کرنا بھی ضروری ہے جس کے لیے چوتھی شرط پر توجہ نہایت ضروری ہے یعنی قرائن متصلہ اور منفصلہ سے آگاہی بھی ضروری ہے لیکن ایک اختلاف یہ ہے کہ کیا خداوند متعال نے سنت کو قرینہ منفصلہ کے طور پر قرار دیا ہے یا نہیں؟ دوسرا یہ کہ کیا قرینۂ منفصلہ بھی قرینۂ متصلہ کی مانند ظاہر کلام پر اثر انداز ہوتا ہے؟ بالالفاظ دیگر ظواہر کتاب بطور مستقل احکام دین بیان کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں یا نہ بلکہ قرآن مجید کی آیات کے ساتھ ساتھ احادیث و روایات کی طرف رجوع کرنا بھی لازمی ہے۔

سنت کا قرینہ منفصل ہونا

اصول فقہ کی ابحاث میں توجہ طلب نکتہ یہ ہے کہ ظاہر کلام سے متکلم کے حقیقی مقصد و مراد کو کشف کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کلام کے ساتھ استعمال شدہ قرائن کو بھی ظاہر کیا جائے یعنی ظاہر کلام کا اثبات، قرینہ متصل و منفصل کے ساتھ وابستہ ہے، بنابریں خداوند متعال ہر متکلم کی طرح اپنے کلام میں قرینہ منفصل استعمال کرنے کا حق رکھتا ہے نیز مخاطبین کے لیے ضروری ہے کہ کلام الٰہی کو سمجھنے اور اس کے کلام سے مقصود و مراد الٰہی کو کشف کرنے کے لیے ظاہر آیات کے ساتھ ساتھ قرینہ منفصل کی طرف بھی رجوع کریں البتہ اصولی حضرات کی اکثریت قرینہ منفصل کو قرینہ متصل کی طرح مقام دینے کے مخالف ہیں۔ ان کی نظر میں اگر قرینہ متصل ہو تو عام اپنے ظہور عام پر باقی نہیں رہتا بلکہ مخصص متصل کی وجہ سے معنائے خاص پر ظہور رکھتا ہے لیکن قرینہ منفصل میں یہ طاقت نہیں کہ ظہور عام کو اس کے ظہور سے منصرف کر سکے ہاں البتہ یہ ظہور ابتدائی ہوگا اور قرینہ منفصلہ کے بعد معنائے خاص میں ہی حجت ہوگا۔

'اذن فالعام المخصّص با المتصل لا يستقر ولا ينعقد له ظهور في العموم، بخلاف المخصص با المنفصل، لان الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود مايصلح للقرينة علي التخصيص، فيستقر ظهوره الابتدائي في العموم، غير انه اذا ورد المخصص المنفصل يزاحم ظهور العام فيقدم عليه من باب انه قرينة عليه كاشفة(عن المراد الجدّي)'

'یعنی مخصص منفصل کے آنے سے ظہور باقی رہے گا لیکن ظہور خاص اظہر ہونے کی وجہ سے مقدم ہوگا لہٰذا بظاہر دونوں صورتوں میں سنت پیغمبر آیات قرآن کے لیے مخصص کی حیثیت رکھتی ہے کیونکہ پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے معجزات کے ذریعے لوگوں کو یقین دلایا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان کی ہدایت کا پیغام لائے ہیں جو بات کہتے ہیں وہ اللہ کی جانب سے ہوتی ہے۔

'وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوْحٰى'

یہ پیغمبر اکرم کی زبان پر یقین کا نتیجہ ہے کہ جس کلام کو آپ آیت کہہ دیں ہم اُسے قرآن کا حصہ قرار دیتے ہیں اور جسے وہ کہیں کہ یہ آیت نہیں ہے تو ہم اسے حدیث کا نام دیتے ہیں لیکن ہر دو صورت میں من جانب اللہ ہونے کی بنا پر ہمارے لیے واجب الاطاعت اور حجت ہے۔ اس صورت حال کے پیش نظر فہم آیات کے لیے احادیث وسنت نبوی کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے اور

فہم حدیث وسنت کے لیے قرآن کی طرف رجوع کرنا بھی ضروری ہے اسی بنا پر بعض علما سنت کو قرآنی آیات کے لیے قرینہ منفصل قرار دیتے ہیں اور دلیل کے طور پر قرآن مجید کی وہ آیات پیش کرتے ہیں جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مبین ومفسر قرآن کے طور پر تعارف کراتی ہیں۔

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ ،

اور (اے رسول صلی اللہ علیہ وسلم) آپ پر ہم نے ذکر اس لیے نازل کیا ہے تاکہ آپ لوگوں کو وہ باتیں کھول کر بتادیں جو ان کے لیے نازل کی گئی ہیں اور شاید وہ (ان میں) غور کریں۔

نیز وہ آیات جس میں پیغمبر اکرم کو شان تعلیم عطا کی گئی ہے۔

جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ پورے قرآن کے مبین ومعلم ہیں یعنی آیات میں موجود متشابہات ومجملات سے تشابہ اور اجمال کو ختم کرنے والے ہیں۔ بنابریں سنت کو مطلق وعام آیات کے لیے مقید ومخصص تسلیم کرنا بلا دلیل نہیں کیونکہ جب مطلق و عام کی صورت میں مراد متکلم ظاہر نہیں ہے تو معلم کے وسیلہ سے قید وتخصیص کو بیان کیا گیا ہے عظیم مفسر قرآن علامہ طباطبائی نے بھی اس مطلب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

وفی الا یة دلالة علی حجیة قول النبی فی بیان الا یات القرآنیه ،واما ماذکر ہ بعضهم ان ذالك فی غیر النص والظاهر من المتشابهات او فیما یرجع الی اسرار کلام الله وما فیه من التاویل فمما لا ینبغی ان یصغی الیه ،

یہ آیت (۴۴ سورہ نحل) دلالت کرتی ہے کہ آیات قرآن کی تفسیر وتبیین کے لیے قول پیغمبر حجت ہے اور بعض افراد کا یہ کہنا کہ پیغمبر کا مبین ہونا مخصوص ہے آیات متشابہ یا ان آیات کے ساتھ جن میں رموز واسرار ذکر ہوئے ہیں یا جن میں تاویل کرنے کی گنجائش موجود ہے تو ایسے (افراد کے) اقوال کی کوئی حیثیت نہیں۔

شیعہ ماہرین علم اصول کی اکثریت کا یہی نظریہ ہے آیۃ اللہ خوئی نے تخصیص قرآن باوسیلہ خبر واحد کے باب میں اسی نظریہ کو قبول کرتے ہوئے اپنی تائید میں مرحوم نائینی کی عبارت نقل کی ہے۔

ظہور کلام کے لیے تین مراتب ہیں، پہلا مرتبہ ظہور تصوری، دوسرا مرتبہ تصدیقی کہ جس میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ متکلم نے یہ کہا ہے تیسرے مرتبہ میں ہم مراد ومقصود متکلم کو کشف کرتے ہیں اس مرتبہ میں عدم قرینہ پر یقین ہونا چاہیے لیکن اگر قرینہ منفصل کا بھی علم ہوگیا تو ظہور عام اپنی حجیت سے خارج ہو جائے گا۔

کیا تفسیر قرآن کے لیے روایات کی تفتیش ضروری ہے؟

اخباری اور اصولی علماء کے درمیان اختلاف بہت مشہور ہے اخباری علماء کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ظاہر قرآن کو حجت نہیں مانتے جس کی ایک دلیل یہ دیتے ہیں کہ قرآن مجید نہایت مشکل اور پیچیدہ معانی پر مشتمل کتاب ہے اور اس میں رموز و

اسرار الہی ذکر ہوئے ہیں جن کی تفہیم عام مسلمان کے لیے ممکن نہیں صرف 'راسخون فی العلم' کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ قرآن کی تفسیر کریں ان کا یہ جملہ بہت معروف ہے کہ

'انما یعرف القرآن من خوطب به'

'یعنی قرآن کو صرف وہی سمجھ سکتے ہیں جن کی طرف نازل ہوا ہے۔

علمائے اصول کو اخباری علماء کے اس نظریہ کے بالکل مخالف قرار دیا جاتا ہے کیونکہ علماء اصول ظواہر قرآن کو حجت تسلیم کرتے ہیں جب کہ اخباری حجیت ظواہر کے منکر ہیں لیکن بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ اگر غور کیا جائے تو اس مسئلہ میں دونوں گروہ متفق نظر آتے ہیں کہ روایات کے وسیلہ سے قرآن کو سمجھا جاسکتا ہے۔

اخباری علماء کا نظریہ

مرحوم استر آبادی (م ۱۳۰۴ھ) معروف ترین اخباری عالم ہیں اپنی کتاب 'الفوائد المدنیہ' میں قرآن سے متعلق اخباری نظریات کو بیان کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مستقل طور پر 'ظواہر کتاب' کی حجیت کے قائل نہیں ہیں بلکہ قرآن کو سمجھنے کے لیے احادیث کی جانب رجوع کرنا ضروری سمجھتے ہیں جب ان پر اعتراض ہوا کہ

'اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ' یا 'اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ'

جیسی آیات پر عمل کیسے کرتے ہو؟ تو جواب دیا کہ ہم نے ان آیات کو روایات معصومین کے وسیلہ سے سمجھا ہے گویا تفسیر آیات کو روایات کی تفتیش وتحقیق کے بعد جائز سمجھتے ہیں۔

لیکن اخباری علماء سے یہ جملہ بھی نقل ہوا ہے کہ

'لا یجوز استنباط الاحکام النظریة من ظواهر الکتاب ولا ظواهر السنن النبویة ما لم یعلم احوالهما من جهة اهل الذکر ،

قران وسنت سے احکام نظری کو اہل ذکر کی تشریح کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس قسم کے بیانات سے واضح طور پر ظواہر کتاب کی حجیت کے منکر نظر آتے ہیں۔

اصولی علماء کا نظریہ

علمائے اصول اگرچہ ظواہر کتاب کو حجت تسلیم کرتے ہیں لیکن روایات کو قرینہ منفصل قبول کرنے کی وجہ سے ان کی تعبیر بھی بظاہر اخباری علماء کی تعبیر کے قریب نظر آتی ہیں، مرحوم مظفر نے درج ذیل عنوان کے تحت بحث کی ہے

'لا یجور العمل با العام قبل الفحص عن المخصص'

جس میں تفسیر قرآن کے لیے روایات کی تفتیش کو ضروری قرار دیتے ہوئے رقمطراز ہیں

'والسر في ذلك واضح لماقدمناه لانه اذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه فانه يكون ظهوراً بدويا ،وللشارع حجة على المكلف اذا قصر في الفحص عن المخصص .امّا اذا بذل وسعه وفحص عن المخصص في مظانه حتى حصل له الا طمئنان بعد موجوده فله الا خذ بظهور العام ،

عام کا ظہور روایات میں تفتیش وتحقیق کے بعد عملی ہوگا اس کی وجہ بڑی واضح ہے کہ جب شارع نے اپنے مقاصد کے اظہار کے لیے قرائن منفصلہ پر بھی انحصار کیا ہے تو اگر مکلف مخصص کی تلاش اور جستجو میں کوتاہی کرتا ہے۔تو شارع اس پر اعتراض کر سکتا ہے لیکن اگر اپنی پوری کوشش کے باوجود مخصص کو موجود نہیں پاتا اور اسی عام پر اطمینان حاصل ہو جاتا ہے تو اس صورت میں شارع کا اعتراض نہیں ہوگا۔

اس کے بعد فرماتے ہیں۔

'هذا الكلام جار في كل ظهور ،فانه لا يجوز الا خذ الا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة ومن هنا نستنتج قاعدة عامة .وهيان اصالة الظهور لاتكون حجة الابعد الفحص واليأس عن القرينة'

اس کلام سے نتیجہ یہ نکالتے ہیں کہ ظہور کی حجیت کے لیے شرط ہے کہ قرآئن منفصلہ (روایات واحادیث) میں تجسس وتفتیش کر لی جائے دیگر علمائے اصول کی عبارات میں بھی اسی طرح کے مطالب بیان ہوئے ہیں۔فکر اخباری وفکر اصولی کے درمیان شدید اختلاف کے باوجود کم از کم اس مورد میں آراء ایک دوسرے کے بظاہر نزدیک نظر آتی ہیں یعنی دونوں گروہ ظواہر کتاب کو مستقل طور پر نیز روایات میں تفتیش وتحقیق کیے بغیر حجت تسلیم نہیں کرتے۔

اسی بنا پر بعض محققین ،اخباری علماء کو بھی کلی طور پر ظواہر قرآن کے منکر نہیں سمجھتے بلکہ ان کے خیال میں یہ حضرات صرف اس صورت میں منکر ہیں کہ اگر روایات میں تفتیش وتحقیق کیے بغیر ظاہر قرآن کی طرف رجوع کیا جائے اور یہی رائے علمائے اصول کی ہے۔

'وفي ذالك بالذات يقول الا خباريون كسائر الفقهاء الاصوليين لايجوز افرادالكتاب بالا ستنباط بعيداً عن ملاحظة الروايات الواردة بشانها '(۲۳)

ان سب کی طرف سے اخباری علماء کا دفاع کرنے کے باوجود یہ بات واضح ہے کہ ان کا اصولی فکر کے ساتھ ایک بنیادی اختلاف ہے وہ یہ کہ اصولی علماء قرآن میں تدبر وتفکر وغور وفکر کر کے اس کی تفسیر کو غیر معصوم کے لیے بھی مجاز قرار دیتے ہوئے ظواہر قرآ نکو حجت سمجھتے ہیں۔اگر چہ سنت کو بھی قرینہ منفصل کے طور پر تسلیم کرتے ہیں جب کہ اخباری تفکر کے مطابق قرآن میں غور و فکر اور تدبر کرنا غیر معصوم کا حق نہیں ہے۔

شہید مطہری فرماتے ہیں۔بظاہر یہ بات بڑی عجیب نظر آتی ہے کہ اصولیوں نے یہ بحث کیوں چھیڑی ہے؟ کیا یہ بھی کوئی شک

وشبہ کا مقام ہے کہ نقیہ،آیات قرآن کے ظواہر کو سند بنا سکتا ہے یا نہیں؟

شیعہ اصولیوں نے یہ بحث اخباریوں کے اعتراضات کا جواب دینے کی غرض سے چھیڑی ہے،اخباریوں کا دعویٰ ہے کہ ہر آیت کا معنی،حدیث سے پوچھنا چاہیے بالفرض اگر کسی آیت کا ظاہر ایک معنی پر دلالت کرتا ہے لیکن حدیث اس کے برخلاف مفہوم پر دلالت کرتی ہو تو ہمیں چاہیے کہ حدیث کے مفہوم کو اپنا لیں اور یہ کہہ دیں کہ آیت کا حقیقی معنی ہمیں معلوم نہیں،لیکن اصولیوں نے اس نظریہ کو ثابت کیا ہے کہ مسلمان،قرآن مجید سے براہ راست استفادہ کرنے کا حق رکھتے ہیں۔

اس کے باوجود یہ نکتہ بھی قابل توجہ ہے کہ اگر حدیث،ظواہر کے لیے مقید یا مخصص بن رہی ہو تو واضح ہے کہ فقیہ اس حدیث کی روشنی میں حکم مطلق یا عام کی بجائے حکم مقید یا خاص کو اخذ کرے گا۔(اعلام الموقعین ،ابن قیم)

بحث شرط العمل بخبر الواحد

﴿یہ بحث خبر واحد پر عمل کی شرط کے بیان میں ہے﴾

خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط کا بیان

قلنا شرط العمل بخبر الواحد أن لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة وأن لا يكون مخالفا للظاهر قال عليه السلام (تكثر لكم الأحاديث بعدي فإذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه)

وتحقيق ذلك فيما روى عن علي بن أبي طالب أنه قال كانت الرواة على ثلاثة أقسام 1مؤمن مخلص صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرف معنى كلامه 2وأعرابي جاء من قبيلة فسمع بعض ما سمع ولم يعرف حقيقة كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع إلى قبيلته فروى بغير لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فتغير المعنى وهو يظن أن المعنى لا يتفاوت 3ومنافق لم يعرف نفاقه فروى مالم يسمع وافترى فسمع منه أناس فظنوه مؤمنا مخلصا فرووا ذلك واشتهر بين الناس

فلهذا المعنى وجب عرض الخبر على الكتاب والسنة المشهورة ومثال العرض على الكتاب في حديث مس الذكر فيما يروى عنه من مس ذكره فليتوضأ)

فعرضناه على الكتاب فخرج مخالفا لقوله تعالىٰ (فيه رجال يحبون أن يتطهروا)فإنهم كانوا يستنجون بالأحجار ثم يغسلون بالماء ولو كان مس الذكر حدثا لكان هذا تنجس طرح لا

تطهيرا على الإطلاق وكذلك قوله عليه السلام أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل خرج مخالفا لقوله تعالىٰ (فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن)

ترجمہ

ہم احناف نے کہا کہ خبر واحد پر عمل کی شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو اور یہ کہ وہ ظاہر حال کے مخالف نہ ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا میرے بعد تمہارے سامنے زیادہ احادیث آئیں گی جب تمہارے سامنے میری طرف سے کوئی حدیث روایت کی جائے تو تم اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کرو پس جو حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو اس کو قبول کر لو اور جو کتاب اللہ کے مخالف ہو اس کو رد کر دو اور راویوں کے اختلاف کی تحقیق اس روایت میں ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا کہ احادیث کے راوی تین قسم پر ہیں پہلی قسم وہ مخلص مومن جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہا اور آپ کے کلام کے معنی کو سمجھا اور دوسری قسم وہ دیہاتی جو کسی قبیلے سے آیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی حقیقت کو نہیں سمجھا پھر قبیلے کی طرف واپس چلا گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ کو چھوڑ کر روایت کر دیا اور معنی تبدیل ہو گیا حالانکہ وہ سمجھ رہا ہے کہ معنی تبدیل نہیں ہوتا اور تیسری قسم وہ منافق جس کا نفاق معلوم نہیں تھا پس اس نے ایسی روایت جو اس نے سنی نہیں تھی اور (نبی علیہ السلام پر) بہتان باندھا پھر اس سے کچھ لوگوں نے سنا اور اس کو مخلص مومن خیال کیا اور اس حدیث کو روایت کر دیا اور وہ روایت لوگوں کے درمیان مشہور ہو گئی پس اس معنی کی وجہ سے خبر واحد کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا ضروری ہوا۔ اور (خبر واحد کو) کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثال مس ذکر کی اس حدیث میں ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جس نے اپنے ذکر کو چھوا تو اس کو چاہیے کہ وہ وضو کرے پس ہم نے اس کو کتاب اللہ پر پیش کیا تو یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے خلاف نکلی (ترجمہ) اس مسجد میں ایسے لوگ ہیں جو پاک رہنے کو پسند کرتے ہیں اس لئے کہ وہ لوگ پتھروں سے استنجاء کیا کرتے تھے پھر وہ پانی سے (اپنی شرمگاہ کو) دھوتے تھے اگر مس ذکر حدث ہوتا تو پانی کے ساتھ استنجاء کرنا ناپاک کرنا ہوتا نہ کہ کامل طور پر پاک کرنا ہوتا اور اسی طرح پیغمبر علیہ السلام کا فرمان ہے (ترجمہ) جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے یہ خبر واحد اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے خلاف ہو کر نکلی (تم ان عورتوں کو نہ روکو اس بات سے کہ وہ اپنا نکاح اپنے خاوندوں سے کریں۔

شرح

حدیث کو خبر بھی کہتے ہیں اور خبر کی دو قسمیں ہیں 1 :۔ خبر متواتر 2 ۔ خبر واحد

حدیث کی ان دونوں قسموں کا دین اسلام میں حجیتِ شرعیہ ہونا اُمتِ مسلمہ میں مسلّم رہا ہے۔ معتزلہ اور ان کے ہم نوا منکرین حدیث کو چھوڑ کر اُمتِ مسلمہ کے تمام ائمہ ومحدثین اور علماء محققین اخبارِ آحاد سے احکامِ شرعیہ کا استنباط کرتے آئے ہیں۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں کتاب أخبار الآحاد کے تحت خبر واحد کے حجتِ شرعیہ ہونے پر کتاب وسنّت سے دلائل پیش کیے ہیں، وہ فرماتے ہیں:



باب ماجاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلوة والصوم والفرائض والأحكام

جس سے ان کی مراد یہ ہے کہ ایک عادل اور سچے شخص کے خبر دینے پر اذان، نماز، روزہ اور دیگر فرائض واحکام پر عمل کرنے کا بیان ... اس کے بعد اُنہوں نے اس پر دلائل کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ ایک امانت دار مؤذن کے اذان کہنے پر نماز کے وقت ہو جانے کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اس پر اعتماد کرتے ہوئے وہ نماز ادا کی جاتی ہے جس کے لیے اذان کہی جاتی ہے اور نماز کی ادائیگی کیلیے ایک معتبر شخص جہت قبلہ کا تعین کر دے تو اسے قبول کیا جاتا ہے۔ کوئی مسلمان یہ نہیں کہتا کہ جب تک سو افراد خبر نہ دیں کہ قبلہ اس طرف ہے تو نماز ادا نہ کی جائے۔

اسی طرح روزہ رکھنے کے لئے طلوع فجر اور غروب شمس کی خبر دینے کے لیے ایک ثقہ مسلمان ہی کافی سمجھا جاتا ہے اور اس کی خبر پر روزہ رکھا جاتا اور افطار کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اسلام کے دیگر فرائض واحکام میں اُمت مسلمہ خبر واحد کو حجت مانتی ہے، گویا خبر واحد اگرچہ سند کے اعتبار سے حدِ تواتر کو نہیں پہنچتی لیکن اس کے حجت اور دلیل شرعی ہونے کے اعتبار سے یہ 'سنتِ متواترہ' بن گئی ہے جسے ہر دور میں اُمت کا تعامل حاصل رہا ہے۔ نبی اکرم سے لے کر آج تک اہل اسلام میں سے کسی نے بھی خبر واحد کی حجیت سے انکار نہیں کیا۔ صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین، ائمہ کرام، محدثین عظام اور علمائے اسلام سب کے سب اخبارِ آحاد کو شرعی دلیل کیطور پر پیش کرتے آ رہے ہیں اور خبر واحد کی حجیت سے وہی شخص انکار کر سکتا ہے جو دین اسلام کی جامعیت اور اس کی وسعت کو سمجھنے سے قاصر رہا ہو اور وہ تمام علمائے اُمت، ائمہ ومحدثین کی خدمتِ دین کے لئے ان تھک محنتوں کو ناقابل اعتبار بنا دینے کے درپے ہے۔

خبر واحد عہدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں

خبر واحد کے شرعی حجت ہونے کی بنیاد تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک دور میں ہی پڑ گئی تھی، بلکہ آپ نے خود حجیت خبر واحد کو زیر عمل لاتے ہوئے بہت سے موقعوں پر ایک ہی شخص کو دوسرے علاقے کا مبلغ بنا کر بھیجا یہاں تک کہ امیر لشکر بھی ایک ہی ہوتا، باقی سب مجاہدین پر اس کی بات کی اطاعت واجب ہوتی تھی۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں": نبی اکرم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن بھیجا تو فرمایا آپ اہل کتاب کی طرف جا رہے ہو، سب سے پہلے اُنہیں توحیدِ باری تعالیٰ کی دعوت دینا، جب وہ اس کا اعتراف کر لیں تو انہیں بتانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ جب وہ نماز پڑھنے لگیں تو اُنہیں بتانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے مالوں میں زکوٰۃ فرض کی ہے، جو ان کے امیروں سے لے کر غریبوں کو دی جائے گی، جب وہ اس کا بھی اقرار کر لیں تو آپ ان سے زکوٰۃ لیتے وقت ان کے عمدہ مال لینے سے بچیں۔"

اسی طرح نبی اکرم جب دعوتِ اسلام دینے کے لیے غیر مسلم حکمرانوں کو خط بھیجا کرتے تھے تو اس کے لیے بھی ایک آدمی کا انتخاب فرمایا کرتے تھے تاکہ وہ مراسلہ اس حکمران تک پہنچا دے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ہی بیان کرتے ہیں: رسول اکرم نے عبداللہ بن حذافہ سہمی رضی اللہ عنہ کے ہاتھ اپنا خط کسریٰ کی طرف بھیجا اور فرمایا کہ آپ یہ خط بحرین کے سردار کو دے دیں، وہ آگے کسریٰ تک پہنچا دے گا۔ یوں یہ خط جب کسریٰ کے پاس پہنچا تو اُس نے پھاڑ دیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی متعدد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں کہ آپ نے اپنے دور میں خبر واحد پر اعتماد کرتے ہوئے ایک ہی آدمی کو مبلغ یا قاصد یا کمانڈر بنا کر بھیجا اور ایسا کبھی بھی نہیں ہوا کہ آپ نے کبھی ایک بڑی جماعت کو قاصد یا مبلغ بنا کر بھیجا ہو تا کہ ان کی کثیر تعداد سے تواتر حاصل ہو جائے اور ان کی بات یقینی قرار پائے۔

معلوم ہوا کہ ایک دو آدمیوں کی خبر معتبر اور قابل قبول ہے، تب ہی تو آپ نے اسے اختیار فرمایا ہے۔ منکرین حدیث میں سے کوئی شخص یہ اشکال پیش کر سکتا ہے کہ یہاں تو قاصد اور مبلغ کو بھیجنے والے نبی اکرم تھے اور جسے بھیجا جاتا تھا، وہ صحابی رسول تھا۔ لہٰذا ان کی بات تو معتبر ہے خواہ خبر دینے والا ایک ہی ہو جبکہ دیگر رواۃِ حدیث کا یہ حکم نہیں ہے جو صحابہ کرام کا ہے، لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ جن کی طرف اس مبلغ یا قاصد کو بھیجا گیا تھا، وہ غیر مسلم قوم سے تعلق رکھتے تھے جو نہ تو نبی اکرم کی نبوت کو مانتے تھے اور نہ ہی قاصد یا مبلغ کو صحابی تسلیم کرتے تھے جن کی ثقاہت ان کے ہاں مسلم ہو۔ ان کے نزدیک تو صحابی عام آدمی کی حیثیت رکھتا تھا، لیکن آپ نے اُن کو یقین دلانے کے لیے ان کی طرف لوگوں کی ایک جماعت کو نہیں بھیجا جن سے تواتر حاصل ہو جائے بلکہ ایک آدمی بھیج کر ان پر حجت قائم کر دی تاکہ وہ عنداللہ پیغام حق نہ پہنچنے کا عذر نہ کر سکیں۔

عہدِ صحابہ کرام

خبر واحد اور سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا دور

حضرت ابوبکر صدیق خبر واحد (حدیث) کے قبول کرنے میں سبقت لے جانے والے تھے: ان کے ہاں کوئی مسئلہ درپیش ہوتا، اس سے متعلق انہیں حدیث مل جاتی تو آپ اس کے مطابق فیصلہ صادر فرمایا کرتے تھے۔ وہ کبھی اس کے حد تواتر تک پہنچنے کا انتظار نہیں کیا کرتے تھے، جیسا کہ موطا امام مالک وغیرہ میں یہ واقعہ موجود ہے کہ "ایک دادی اپنے فوت ہونے والے پوتے کے مال سے اپنا حصہ معلوم کرنے کے لئے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئی۔ آپ نے فرمایا کہ میرے علم کے مطابق اس پر کوئی حدیث نہیں ہے جس کے مطابق تجھے حصہ دلوایا جائے اور فرمایا کہ میں اس سے متعلق نبی اکرم کی حدیث کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہ سے دریافت کروں گا، اگر حدیث سے تیرا حصہ ثابت ہوا تو تجھے دلوا دیا جائے گا۔ چنانچہ آپ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے سامنے اس مسئلہ کو رکھا تو حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ نبی اکرم نے دادی کو پوتے کے مال سے چھٹا حصہ دیا تھا تو میں بھی آپ کے پاس موجود تھا۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے کہا: کیا آپ کے ساتھ کسی دوسرے صحابی کو بھی اس حدیث کا علم ہے تو حضرت محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے اس کی تائید کی، تب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس عورت کیلئے چھٹا حصہ دینے کا فیصلہ کر دیا۔

منکرین حدیث یہاں یہ مغالطہ دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی کی خبر پر اعتبار نہیں کیا بلکہ جب دوسرے صحابی محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے اس کی تائید کی تب اسے قبول کیا ہے۔ ایسے لوگ حقیقت سمجھنے سے عاری ہوتے ہیں یا

اپنے قارئین کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں۔ مقام غور ہے کہ دوسرے آدمی کی گواہی اور اس کی تائید سے بھی وہ حدیث خبر واحد ہی رہتی ہے، سنت متواترہ نہیں بن جاتی، کیونکہ خبر واحد کی تعریف ہی یہ ہے: ہو ما لم یجمع شروط التواتر 4 یعنی "جس حدیث میں متواتر کی شرطیں نہ پائی جائیں وہ خبر واحد ہوگی" اور اس کے حجت ہونے پر امت کا اتفاق ہے۔ خطیب بغدادی کہتے ہیں۔

وعلى العمل بخبر الواحد كان كافة التابعين و من بعدهم من الفقهاء

"تمام تابعین کرام اور تمام فقہائے عظام خبر واحد پر عمل کرتے رہے ہیں۔

خبر واحد اور فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا دور

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ بھی خبر واحد کو حجت سمجھتے اور اسے قبول فرمایا کرتے تھے اور جب کسی مسئلہ میں انہیں حدیثِ نبوی پہنچ جاتی تھی تو اُس کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتے تھے۔ جیسا کہ کتب احادیث میں وارد ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں۔

أن عمر خرج إلى الشأم فلما كان بسرغ بلغه أن الوباء قد وقع بالشام فأخبره عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله قال :إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارًا منه،

سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ ملک شام جانے کے لیے مدینہ منورہ سے روانہ ہوئے، جب وہ 'سرغ' مقام تک پہنچے تو انہیں وہاں بتایا گیا کہ شام کے علاقے میں تو وبا پھیلی ہوئی ہے۔ اس پر سیدنا عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث بیان کی کہ رسول اللہ نے فرمایا تھا کہ جب تم سنو کہ کسی علاقے میں وبا پھیلی ہوئی ہے تو وہاں آؤ نہیں، اور اگر تمہارے علاقے میں وبا پھیل جائے، جہاں تم مقیم ہو تو وہاں سے وبا (طاعون وغیرہ) سے بچنے کیلئے نکلو نہیں۔ یہ حدیث سن کر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا اور وہاں سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے ساتھ واپس مدینہ آ گئے۔

مسلمانوں کے خلیفہ سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ ایک آدمی سیدنا عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی حدیث (خبر واحد) پر یقین کرتے ہوئے بجائے شام جانے کے، راستے سے ہی واپس آ جاتے ہیں۔ اس پر انہوں نے کوئی گواہ طلب نہیں کیا اور نہ ہی اسے ظنی کہہ کر رد کیا ہے، جیسا کہ یہ منکرین حدیث کا وتیرہ ہے۔ بلکہ سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے طلب علم کے لیے ایک انصاری صحابی سے باری مقرر کی ہوئی تھی اور ان کی بیان کردہ احادیث کو قبول کیا کرتے تھے۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے بارے میں بیان کرتے ہیں:

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں میں نے اپنے ایک انصاری پڑوسی سے باری مقرر کر رکھی تھی جو مدینہ کے بالائی علاقہ میں بنو اُمیہ میں رہتا تھا، اور ہم باری باری نبی اکرم کے پاس حاضر ہوا کرتے تھے۔ ایک دن میں آتا (وہ اپنا کام کاج کرتا) اور ایک دن وہ آپ کے پاس حاضر ہوتا اور میں اپنے گھریلو کام کاج کرتا رہتا۔ اور ہم میں ہر ایک، نبی اکرم پر جو وحی نازل ہوتی یا کوئی دیگر

مسئلہ ہوتا تو، اپنے ساتھی کو آ کر بتا دیتے تھے۔ "اس طرح گویا دونوں علم نبوت حاصل کیا کرتے تھے۔

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے ہاں ایک آدمی کی خبر قبول کرنے کے لیے کوئی شرطیں مقرر نہیں تھیں بس یہی کافی سمجھا جاتا تھا کہ خبر دینے والا ثقہ اور معتبر مسلمان ہو۔

اگر کبھی انہوں نے حدیث پر گواہ کا مطالبہ کیا ہے تو وہ اس لیے نہیں کہ وہ خبر واحد کو حجت نہیں سمجھتے تھے اور نہ ہی ثقہ راوی پر کوئی الزام لگاتے تھے بلکہ وہ تو صرف خبر واحد کے ثابت ہونیکے لیے تحقیق کی ایک صورت تھی جیسا کہ حدیثِ استیذان ہے اور خبر واحد کی تحقیق کے تو سب قائل ہیں۔ حدیثِ استیذان جس پر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے گواہ کا مطالبہ کیا تھا، وہ ان الفاظ کے ساتھ منقول ہے، حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں "میں انصار کی ایک مجلس میں حاضر تھا، اس وقت حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ گھبرائے ہوئے آئے اور کہا کہ میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جانیکے لیے دروازے پر کھڑے ہو کر تین دفعہ اندر جانے کی اجازت طلب کی، لیکن اجازت نہ ملنے پر میں واپس آ گیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجھے بلا کر وجہ پوچھی تو میں نے کہا: میں نے تین دفعہ اجازت طلب کی تھی لیکن جواب نہ آنے پر میں واپس ہو گیا، کیونکہ رسول اللہ نے فرمایا ہے: جب تم میں سے کسی شخص کو تین مرتبہ اجازت طلب کرنے کے باوجود اجازت نہ ملے تو اسے واپس ہو جانا چاہیے، تو یہ حدیث سن کر سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے کہا: اس حدیث پر کوئی گواہ پیش کرو جس نے آپ کیساتھ اس حدیث کو سنا ہو تو سیدنا ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے ہم سے کہا: کیا تم میں سے کوئی ایسا شخص ہے، جس نے میری طرح اس حدیث کو نبی اکرم سے سنا ہو؟ تو اہل مجلس میں سے حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اس حدیث کو تو ہم میں سب سے چھوٹی عمر والا (یعنی ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ) بھی جانتا ہے، تو ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: میں ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کیساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گیا اور جا کر ان سے کہا کہ واقعی رسول اللہ نے ایسا فرمایا ہے۔"

منکرین حدیث کا ایک ٹولہ اس حدیث کو خبر واحد کی حجیت کے خلاف دلیل کیطور پر پیش کرتا ہے اور دعویٰ کرتا ہے کہ اگر خبر واحد شرعی اعتبار سے حجت ہوتی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس پر گواہ طلب نہ کرتے، لیکن یہ لوگ اس بات کو سمجھنے سے قاصر ہیں کہ گواہ کی گواہی کے باوجود بھی یہ حدیث خبر واحد ہی رہتی ہے جسے سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے قبول کیا ہے لہٰذا یہ حدیث یعنی خبر واحد کو قبول کرنے کی دلیل ہے اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا شاہد کا طلب کرنا صرف ثبوتِ حدیث کی تحقیق کے لیے تھا۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ حضرت اُبی بن کعب رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا۔

"اے عمر رضی اللہ عنہ! آپ صحابہ کرام پر عذاب نہ بنیں تو آپ نے ازراہِ تعجب فرمایا: سبحان اللہ! میں نے ایک بات سنی اور چاہا کہ اس کی صحت کی تحقیق کر لوں؟

یعنی سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا گواہ طلب کرنا صحتِ حدیث جانچنے کے لیے تھا اور کسی بھی حدیث کی صحت کو پرکھنے کا آج بھی کوئی شخص انکار نہیں کرتا، محدثین کرام نے ہر لحاظ سے احادیث کی صحت کی جانچ پڑتال کر کے اُن کی صحت ثابت ہونیکے بعد ہی اُنہیں

قبول کیا ہے۔ سوائے منکرین حدیث کے اُمتِ مسلمہ میں سے کسی صاحبِ علم نے کسی حدیث کے خبر واحد ہونیکی وجہ سے کبھی اسے رد نہیں کیا۔

خبر واحد اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کا دور

خلیفہ ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں بھی خبر واحد کی حجیت مسلّم تھی اور اس کی روشنی میں لوگوں کے مسائل نمٹائے جاتے تھے، خود حضرت عثمان رضی اللہ عنہ خبر واحد کو قبول کرتے تھے، اور جب اُنہیں خبر واحد (حدیث نبوی) پہنچ جاتی تو اُسے فیصلہ کن قرار دیتے اور اس کے مقابلہ میں اپنی رائے کو قربان کر دیا کرتے تھے۔ مثال کیطور پر آپ کی رائے یہ تھی کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے، وہ جہاں چاہے، وہاں رہ کر عدتِ وفات پوری کر سکتی ہے، لیکن جب سیدنا ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی بہن حضرت فریعہ بنتِ مالک نے بتایا کہ میرے خاوند کی وفات پر رسول اللہ نے مجھے خاوند کے چھوڑے ہوئے گھر میں رہ کر عدت گزارنے کا حکم دیا تھا تو سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے اس خبر واحد کو قبول کیا اور یہ حدیث سن کر اُنہوں نے اپنی رائے کو خیر باد کہہ دیا اور فیصلہ کر دیا کہ فوت شدہ خاوند والی عورت اسی گھر میں رہ کر عدت پوری کرے جس میں وہ خاوند کی زندگی میں رہائش پذیر تھی۔

خبر واحد اور حضرت سیدنا علی المرتضٰی رضی اللہ عنہ کا دور

حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی باقی صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کی طرح خبر واحد کو حجتِ شرعیہ تسلیم کرتے تھے اور جب انہیں کوئی شخص نبی اکرم کی حدیث بیان کر دیتا تو اس پر اعتماد کرتے ہوئے خبر واحد کو قبول کرتے تھے۔ جیسا کہ بخاری شریف میں ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ خود بیان کرتے ہیں:

كنتُ رجلا مذّاء فأمرتُ رجلا أن يسأل النبي لمكان ابنته فسأل فقال: توضأ واغسل ذكرك،

"مجھے مذی بکثرت آتی تھی، چونکہ میرے گھر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی (سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہ) تھیں، اس لیے میں نے ایک آدمی سے کہا کہ وہ اس (مذی) کے متعلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرے۔ اس نے آپ سے اس کیمتعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا" : مذی آنے سے شرمگاہ کو دھو کر وضو کر لیا کریں۔ "(یعنی یہی کافی ہے، اس سے غسل کرنیکی ضرورت نہیں ہے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی کے بتانے پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی خبر کو قبول کیا جو اس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کی تھی۔

خبر واحد اور دورِ تابعین

تابعین کرام کی بھی خبر واحد کو قبول کرنے میں کوئی خاص شرطیں نہیں تھیں اور نہ ہی اُن میں سے کسی نے حدیثِ نبوی (خبر واحد) کو قبول کرنے کے لیے دو یا دو سے زائد راویوں کی شرط لگائی ہے بلکہ وہ ہر ثقہ راوی سے حدیث اخذ کرتے تھے۔ ایک دفعہ سلیمان بن موسیٰ، طاؤس تابعی سے ملے اور کہا کہ مجھے فلاں آدمی نے فلاں حدیث بیان کی ہے، کیا قبول کروں؟ تو طاؤس نے کہا: اِن



كان صاحبك مليئًا فخذ عنه

"اگر تو وہ ثقہ ہے تو قبول کرو۔"

ائمہ اربعہ اور حدیثِ نبوی (خبر واحد)

امام ابوحنیفہ حدیث و سنت سے استدلال میں بڑے سخت تھے یہاں تک کہ وہ ثقہ راویوں کی روایت کردہ مرسل روایات کو بھی حجت مانتے تھے۔ حالانکہ مرسل روایت محدثین کرام کیہاں ضعیف کی اقسام سے شمار ہوتی ہے، لیکن امام صاحب مرسلات کو بھی دلیل مانتے تھے، تو صحیح اور ثابت اخبارِ آحاد کا وہ انکار کیونکر کرسکتے ہیں، اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ فقہ حنفی کیمستدلات میں اخبارِ آحاد کو مسائل کی دلیل بنایا جاتا ہے، حالانکہ ان میں سے بعض اخبارِ آحاد ضعیف بھی ہوتی ہیں۔

امام مالک بھی اخبارِ آحاد کو حجت مانتےتھے حتیٰ کہ وہ امام ابوحنیفہ کی طرح مرسلات سے استدلال کرنے کے قائل تھے۔ ان کی تصنیف موطا امام مالک میں مرسل احادیث کو بکثرت ذکر کیا گیا اور ان سے استدلال کیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ جب امام مالک کے دور میں زبردستی لی گئی طلاق کا مسئلہ پیدا ہوا تھا تو امام صاحب نے طلاق المکرہ غیر جائز یعنی زبردستی لی گئی طلاق واقع نہیں ہوتی، کو دلیل بنایا تھا جو کہ خبر واحد ہے اور موطا میں امام مالک نے خبر واحد کو بطور دلیل قبول کیا ہے جیسا کہ سیدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

بينما الناس بقباء في صلوٰة الصبح إذ جاء هم اتٍ فقال إن رسول الله قد أنزل عليه الليلة قرآن وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلىٰ الشام فاستداروا إلىٰ الكعبة،

قبا والے فجر کی نماز بیت المقدس کی طرف متوجہ ہوکر پڑھ رہے تھے کہ ایک آنے والے نے آکر انہیں بتایا کہ نبی اکرم پر قرآن نازل ہو چکا ہے اور آپ کو خانہ کعبہ کی طرف متوجہ ہوکر نماز پڑھنے کا حکم دے دیا گیا ہے لہٰذا تم بھی کعبہ کی طرف منہ کرلو، جبکہ ان کے چہرے سے شام (یعنی بیت المقدس) کی طرف تھے تو (وہ ایک آدمی کے خبر دینے سے بیت المقدس سے) بیت اللہ (خانہ کعبہ) کی طرف متوجہ ہوگئے۔

رہے امام شافعی تو وہ تو خبر واحد کی حجیت پر اس کےمنکروں سے مناظرے کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ ان کی عظیم تصنیف 'الرسالہ' میں اس موضوع پر خبر واحد کیمنکر سے اُن کے دلچسپ مناظرے کا تفصیل سے ذکر ملتا ہے۔ بلکہ امام صاحب نے 'الرسالہ' میں یہ عنوان قائم کیا ہے: الحجة في تثبيت خبر الواحد ... اس کے بعد فرماتے ہیں:

فإن قال قائل: أذكر الحجة في تثبيت خبر الواحد بنصّ خبر أو دلالة فيه أو إجماع، فقلت له أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عمير عن عبد الرحمٰن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه أن النبي قال: نضر الله عبدًا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها فرُبّ حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلىٰ من هو أفقه منه،

"اگر کوئی شخص خبر واحد کی حجیت پر نص یا اجماع سے دلیل طلب کرے تو میں اسے دلیل دیتے ہوئے کہوں گا کہ نبی نے فرمایا ہے": اللہ تعالیٰ اس شخص کو خوش وخرم رکھے جو میری کلام سن کر اسے حفظ کرتا ہے اور پھر یاد کی ہوئی میری حدیث کو لوگوں تک پہنچاتا ہے اور بہت سے حاملِ فقہ خود غیر فقیہ ہوتے ہیں اور بہت سے حامل فقہ ایسےلوگوں تک علم پہنچا دیتے ہیں جو اُن سے زیادہ فقیہ ہوتے ہیں۔"

امام شافعی فرماتے ہیں کہ نبی اکرم جب اپنی حدیث سن کر اسے حفظ کرنے اور یاد کی ہوئی حدیث کو آگے پہنچانے کی دعوت دے گئے ہیں تو اسی لئے کہ آپ کی حدیث اُمت کیلیے حجت اور شرعی دلیل ہے۔14

امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ کسی بھی مسئلہ کی بنیاد آیتِ قرآنی یا حدیثِ نبوی پر رکھی جائے گی، اگر کسی مسئلہ میں حدیث نہ ہو تو قولِ صحابی کو لیا جائے گا، اگر یہ بھی نہ ہو تو قولِ تابعی کو بھی قبول کیا جائے گا۔ لہٰذا امام احمد بھی خبر واحد (حدیث) کو شرعاً حجت ماننے میں جمہور اُمت کیساتھ ہیں جیسا کہ اُصول مذہب الإمام احمد میں خبر واحد کے متعلق اُن کا مذہب بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

الإمام احمد والحنابلة جميعًا مع جمهور الأمة في وجوب العمل بخبر الواحد،

امام احمد اور تمام حنابلہ خبر واحد پر عمل کو فرض کہنے میں جمہور اُمت کے ساتھ ہیں۔

اور جمہور کا مذہب ذکر کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ

جمهور الأمة يقولون بوجوب العمل بخبر الواحد سواءً منهم من قال: إنه يفيد العلم أم من قال: إنه يفيد الظنّ،

خبر واحد پر عمل کی فرضیت کا مذہب جمہور اُمت کا ہے، اس بارے میں خبر واحد کو مفید للیقین یا مفید للظن کہنے والے سب جمہور کیساتھ ہیں۔

خبر واحد اور خطیب بغدادی

منکرین حدیث کو چونکہ اپنے جمہور اُمت کے خلاف نظریات کو اہل اسلام میں مقبول بنانے کے لیے کسی سہارے کی ضرورت ہے، اس لیے وہ عموماً کوشش کرتے ہیں کہ علامہ خطیب بغدادی کو اپنے باطل افکار کی ترویج کیلیے استعمال کریں اور ان کی کتاب الکفایہ کی عبارتوں کو زبردستی اخبار آحاد (احادیثِ نبویہ) کے حجت نہ ہونے کے لئے پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ خبر واحد کو جب کہ وہ قرآن وسنت کے یا عقل کے فیصلے کے خلاف ہو، حجت نہیں مانتے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ کوئی خبر واحد (حدیث) جو صحیح ثابت ہو وہ قرآن وسنت یا عقل کے خلاف نہیں ہوسکتی، بلکہ منکرین حدیث کی کج فکری اور کم فہمی ہوتی ہے، جس کی وجہ سے وہ کسی حدیث (خبر واحد) کو قرآن وسنت کے خلاف سمجھ لیتے ہیں۔ علامہ خطیب بغدادی تو اپنی کتاب الکفایہ میں اخبار آحاد کی حجیت پر مستقل باب قائم کرکے متعدد دلائل جمع کر گئے ہیں جو اُن کے جمہور امت کے موافق ہونے پر بیّن ثبوت ہے، وہ فرماتے ہیں۔

باب ذكر بعض الدلائل علىٰ صحة العمل بخبر الواحد ووجوبه،

یعنی "خبر واحد پر عمل کی صحت اور فرضیت پر بعض دلائل کا بیان"

اس کے بعد انہوں نے خبر واحد کے شرعی حجت ہونے اور اخبار آحاد پر عمل کے فرض ہونے پر متعدد دلائل جمع کیے ہیں۔

گواہ دعویٰ کرنے والے پر ہونے کا بیان

فبان الكتاب يوجب تحقيق النكاح منهن ومثال العرض على الخبر المشهور رواية القضاء بشاهد ويمين فإنه خرج مخالفا لقوله عليه البينة على من ادعى واليمين على من أنكر ،

ترجمہ

اس لئے کہ کتاب اللہ ان عورتوں کی طرف سے نکاح کے پائے جانے کو ثابت کرتا ہے اور خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ کرنے کی روایت ہے اس لئے کہ یہ نبی کریم علیہ السلام کے اس فرمان کے مخالف ہو کر نکلی ہے (ترجمہ) گواہ پیش کرنا مدعی کے ذمے ہے اور قسم اس آدمی کے ذمے ہے جس نے دعوی کا انکار کیا ہو۔

شرح

حضرت جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ فرمایا پھر حضرت علی نے بھی تمہارے درمیان اسی پر فیصلہ فرمایا یہ حدیث سب سے زیادہ صحیح ہے سفیان ثوری بھی جعفر بن محمد سے وہ اپنے والد سے اور وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مرسلا اسی کی مانند حدیث نقل کرتے ہیں۔

عبدالعزیز بن ابی سلمہ اور یحیی بن سلیم بھی یہ حدیث جعفر بن محمد سے وہ اپنے والد سے اور وہ حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ سے مرفوعا نقل کرتے ہیں۔ بعض علماء وغیرہ کا اسی پر عمل ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر مدعی کے پاس ایک ہی گواہ ہو تو دوسرے گواہ کے بدلے اس سے قسم لی جائے۔ یہ حقوق اموال میں جائز ہے۔ امام مالک کا بھی یہی قول ہے امام شافعی، احمد اور اسحاق بھی ایک گواہ اور قسم پر حقوق و اموال میں فیصلہ کرنے کو جائز سمجھتے ہیں بعض اہل کوفہ وغیرہ کہتے ہیں کہ ایک گواہ کے بدلے مدعی سے قسم لے کر فیصلہ کرنا جائز نہیں۔ (جامع ترمذی: جلد اول: حدیث نمبر 1369)

بحث ترك العمل بخبر الواحد إذا يخالف الظاهر

﴿بحث خبر واحد جب ظاہر حال کے خلاف ہو تو عدم عمل کا بیان﴾

خبر واحد پر ترک عمل کی صورتوں کا بیان

وباعتبار هذا المعنى قلنا خبر الواحد إذا خرج مخالفا للظاهر لا يعمل به ومن صور مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى في الصدر الأول والثاني لأنهم لا يتهمون بالتقصير في متابعة السنة

فإذا لم يشتهر الخبر مع شدة الحاجة وعموم البلوى كان ذلك علامة عدم صحته

ومثاله في الحكميات إذا أخبر واحد أن امرأته حرمت عليه بالرضاع الطارىء جاز أن يعتمد على خبره ويتزوج اختها ولو أخبر ان العقد كان باطلا بحكم الرضاع لا يقبل خبره كذلك إذا أخبرت المرأة بموت زوجها أو طلاقه إياها وهو غائب

جاز أن تعتمد على خبره وتتزوج بغيره ولو اشتبهت عليه القبلة فأخبره واحد عنها وجب العمل به ولو وجد دماء لا يعلم حاله فأخبره واحد عن النجاسة لا يتوضأ به بل يتيمم

ترجمہ

اور اسی معنی کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ خبر واحد ظاہر حال کے مخالف ہو کر نکلی ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور ظاہر حال کے مخالف ہونے کی صورتوں میں سے خبر واحد کا مشہور ہونا ہے اس مسئلہ میں جس میں لوگوں کا ابتلا عام ہو دور صحابہ اور دور تابعین میں اس لئے کہ وہ لوگ کوتاہی کی تہمت کے لائق نہیں ہیں سنت کی پیروی کرنے میں پس جب خبر واحد مشہور نہ ہوئی شدت حاجت اور عموم بلوی کے باوجود تو یہ مشہور نہ ہونا خبر واحد کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہوگا اس کی شرعی مثال احکام میں یہ ہے کہ جب ایک آدمی خبر

دے اس بات کی کہ اس کی بیوی اس پر حرام ہوگئی ہے نکاح پر پیش آنے والی رضاعت کی وجہ سے تو جائز ہے یہ بات کہ خاوند اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرے اور بیوی کی بہن سے شادی کرے اور اگر ایک آدمی نے خبر دی کہ عقد نکاح ہی باطل تھا حکم رضاعت کی وجہ سے تو اس آدمی کی خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا اور اسی طرح جب کسی عورت کو خبر دی جائے اس کے خاوند کے مرنے کی یا خاوند کے اس کو طلاق دینے کی اور خاوند غائب ہو تو جائز ہے کہ وہ عورت اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرے اور کسی دوسرے آدمی سے شادی کرے اور اگر کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور اس کو ایک آدمی نے قبلہ کی خبر دی تو اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر کسی نے ایسا پانی پایا جس کا کوئی حال معلوم نہ ہو اور اس کو ایک آدمی نے خبر دی اس پانی کی نجاست کے بارے میں تو وہ اس پانی سے وضو نہیں کرے گا بلکہ تیمم کرے گا۔

تعامل کے خلاف روایات

احناف اور مالکیہ کے نزدیک دین کے ایسے امور میں جن کی نوعیت عام معمول بہ احکام کی ہے، اصل ماخذ کی حیثیت صحابہ اور تابعین کے تعامل کو حاصل ہے، چنانچہ اگر کوئی روایت تعامل کے خلاف وارد ہو تو وہ اس کو قبول نہیں کرتے۔ ابن رشد اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

واما ابو حنیفة فانه .....رد اخبار الآحاد التی تعم بها البلوی اذا لم تنتشر ولا انتشر العمل بها وذالك ان عدم الانتشار اذا کان خبرا شانه الانتشار قرینة توهن الخبر وتخرجه عن غلبة الظن بصدقه الی الشك فیه او الی غلبة الظن بکذبه او نسخه ۔ (بدایة المجتهد، ابن رشد)

امام ابوحنیفہ کے ہاں اصول یہ ہے کہ عام الوقوع امور سے متعلق اخبار آحاد اگر کثرت طرق سے مروی نہ ہوں اور نہ ان پر عمل ہی جاری ہو تو ان کو رد کر دینا چاہیے، کیونکہ اگر بات تو ایسی ہو کہ اس کو نقل کرنے والے بہت سے ہونے چاہییں، لیکن خبر مشہور اور معروف نہ ہو تو یہ ایک ایسا قرینہ ہے جو خبر میں ضعف پیدا کرتا اور اس کے بارے میں سچائی کا گمان پیدا کرنے کے بجائے اسے مشکوک کرتا اور اس کے جھوٹا یا منسوخ ہونے کا گمان پیدا کرتا ہے۔

سرخسی نے اس استدلال کو مزید وضاحت سے بیان کیا ہے۔

الغریب فی ما یعم به البلوی ویحتاج الخاص والعام الی معرفته للعمل به فانه زیف لان صاحب الشرع کان مامورا بان یبین للناس ما یحتاجون الیه وقد امرهم بان ینقلوا عنه ما یحتاج الیه من بعدهم فاذا کانت الحادثة مما تعم به البلوی فالظاهر ان صاحب الشرع لم یترك بیان ذلك للكافة وتعلیمهم وانهم لم یتركوا نقله علی وجه الاستفاضة فحین لم ۔ یشتهر النقل عنهم عرفنا انه سهو او نسخ الا تری ان المتاخرین لما نقلوه اشتهر فیهم فلو کان ثابتا فی المتقدمین لاشتهر ایضا وما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة الی معرفته ۔ (اصول السرخسی)

ایسی صورت کا حکم بیان کرنے کے لیے جو عام الوقوع ہے اور جس کو جاننے کی ہر خاص و عام کو ضرورت ہے، اگر خبر واحد

وارد ہو تو وہ ناقابل اعتبار ہوگی، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ ذمہ داری تھی کہ جن باتوں کے جاننے کی لوگوں کو احتیاج ہے، وہ ان کے سامنے بیان کریں اور آپ نے لوگوں کو یہ بھی حکم دیا کہ وہ آپ کے ارشادات کو بعد میں آنے والوں تک پہنچائیں۔ چنانچہ اگر کوئی صورت عام الوقوع ہے تو ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تعلیم بھی سب لوگوں کو دی ہوگی اور لوگوں نے بھی اس کو شہرت و استفاضہ کے ساتھ نقل کیا ہوگا۔ اب اگر ایسے کسی مسئلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت بطریق شہرت مروی نہیں تو ہم سمجھ لیں گے کہ یا وہ راوی کی بھول ہے یا منسوخ ہو چکی ہے۔ دیکھتے نہیں کہ اسی روایت کو جب بعد کے لوگ نقل کرتے ہیں تو وہ ان میں مشہور ہو جاتی ہے۔ سو اگر پہلے لوگوں میں بھی وہ ثابت ہوتی تو ان میں بھی اسی طرح مشہور ہوتی اور ایسا نہ ہوتا کہ اس کو اکا دکا راوی نقل کرتے، حالانکہ سب لوگ اس کو جاننے کے محتاج ہیں۔

احناف نے اس اصول پر درج ذیل روایات کو ناقابل قبول قرار دیا ہے۔ سنن ابی داؤد میں عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اذا کان الماء قلتین فانه لا ینجس ۔ (ابو داؤد)

اگر پانی کی مقدار دو گھڑے ہو تو وہ نجاست پڑنے سے ناپاک نہیں ہوتا۔

امام بدرالدین العینی اس روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

حدیث القلتین خبر آحاد ورد مخالفا لاجماع الصحابة فیرد بیانه ان ابن عباس وابن الزبیر افتیا فی زنجی وقع فی بئر زمزم بنزح الماء کله ولم یظهر اثره وکان الماء قلتین وذلك بمحضر من الصحابة رضی الله عنهم ولم ینکر علیهما احد منهم فکان اجماعا وخبر الواحد اذا ورد مخالفا للاجماع یرد ۔ (عبد الرحمن مبارك پوری، تحفة الاحوذی)

یہ روایت خبر واحد ہے جو اجماع صحابہ کے خلاف وارد ہوئی ہے، لہٰذا اس کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک حبشی زمزم کے کنویں میں گر کر مر گیا تو عبداللہ ابن عباس اور عبداللہ بن الزبیر نے فتویٰ دیا کہ کنویں کا سارا پانی نکال دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ کنویں کے پانی کی مقدار دو گھڑوں سے زیادہ تھی اور یہ فتویٰ بھی صحابہ کی موجودگی میں دیا گیا اور کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔ گویا اس رائے پر ان کا اجماع ہو گیا۔ اور اصول یہ ہے کہ خبر واحد اگر اجماع کے خلاف وارد ہو تو اسے رد کر دیا جاتا ہے۔

امام سرخسی نے اس ضمن میں حسب ذیل روایتیں بطور مثال پیش کی ہیں۔ وہ روایات جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ وہ روایات جن سے ثابت ہوتا ہے کہ جنازہ کی چارپائی اٹھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

وہ روایات جن میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں بلند آواز سے بسم اللہ کی تلاوت کی۔

وہ روایات جن میں ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکوع جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے رفع یدین کیا کرتے تھے۔

امام مالک کے ہاں تعامل کے حوالے سے اہل مدینہ کا عمل معیار ہے اور وہ اس کے خلاف خبر واحد کو قبول نہیں کرتے۔ ابن عبد البر لکھتے ہیں۔

فجملة مذهب مالك في ذلك ايجاب العمل بمسنده ومرسله ما لم يعترضه العمل بظاهر بلده .(ابن عبد البر، التمهيد)

امام مالک کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ خبر واحد پر، چاہے وہ مسند یا ہو مرسل، عمل کرتے ہیں جب تک کہ وہ اہل مدینہ کے عمل کے خلاف نہ ہو۔ اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے ابن رشد الجد لکھتے ہیں۔

انّ العمل اقوى عنده من خبر الواحد لان العمل المتصل بالمدينة لا يكون الا عن توقيف فهو يجرى مجرى ما نقل نقل التواتر من الاخبار فيقدم على خبر الواحد . (ابن رشد، البيان والتحصيل)

امام مالک کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل خبر واحد کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے، کیونکہ اس شہر میں جاری ہونے والا عمل بہر حال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ پس یہ متواتر روایت کے قائم مقام ہے اور اسے خبر واحد پر ترجیح حاصل ہے۔

اس اصول پر امام مالک نے حسب ذیل روایات کو رد کیا ہے۔ صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا . (بخارى)

دو آدمی جب آپس میں بیع کریں تو ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پہلے پہلے دونوں کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے۔

ابن عبد البر لکھتے ہیں۔

ولا يرى العمل بحديث خيار المتبايعين .....لما اعترضهما عنده من العمل . (التمهيد)

امام مالک خیار مجلس کی حدیث پر عمل نہیں کرتے، کیونکہ یہ اہل مدینہ کے عمل کے معارض ہے۔

صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک عورت کی نماز جنازہ میں شریک نہ ہو سکے تو آپ نے تدفین کے بعد اس کی قبر پر نماز جنازہ ادا کی۔

ابن رشد الحفید لکھتے ہیں۔

ان ابن القاسم قال :قلت لمالك فالحديث الذى جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم انه صلىٰ على قبر امراة . قال :قد جاء هذا الحديث وليس عليه العمل والصلاة على القبر ثابتة باتفاق من اصحاب الحديث . (بداية المجتهد)

ابن القاسم کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک سے کہا کہ پھر اس حدیث کا کیا کریں جس میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کی قبر پر نماز جنازہ پڑھی؟ تو فرمایا کہ حدیث تو آئی ہے، لیکن اس پر عمل نہیں۔ (یوں امام مالک نے اس حدیث کو قبول نہیں کیا)، حالانکہ قبر پر نماز کے رسول اللہ سے ثابت ہونے پر محدثین کا اتفاق ہے۔

روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حضر کی حالت میں موزوں پر مسح کرنے کی اجازت ثابت ہے۔ لیکن امام مالک اس رخصت کے قائل نہیں۔ ابو الولید ابن رشد الجد لکھتے ہیں۔

وسئل عن المسح على الخفين في الحضر ايمسح عليهما؟ فقال لا، ما افعل ذلك ..... وانما هي هذه الاحاديث قال :ولم يروا يفعلون ذلك وكتاب الله احق ان يتبع ويعمل به . (البيان والتحصيل)

امام مالک سے حضر میں مسح علی الخفین کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا: میں ایسا نہیں کرتا۔ اس کے حق میں تو بس یہ حدیثیں ہی ہیں۔ جبکہ خلفائے راشدین (اور اہل مدینہ) کا عمل اس پر نہیں ہے۔ (اس صورت میں) کتاب اللہ کے حکم (غسل) پر ہی عمل کرنا درست ہے۔

اصول کلیہ اور قیاس کے خلاف روایات

ابن رشد اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

واما اهل الكوفة فردوا هذا الحديث بجملته لمخالفته للاصول المتواترة على طريقتهم في رد الخبر الواحد اذا خالف الاصول المتواترة لكون خبر الواحد مظنونا والاصول يقينية مقطوع بها كما قال عمر في حديث فاطمة بنت قيس :ما كنا لندع كتاب الله وسنة نبينا لحديث امراة . (بداية المجتهد)

اہل کوفہ کا طریقہ یہ ہے کہ خبر واحد اگر متواتر اصولوں کے خلاف ہو تو اسے رد کر دیتے ہیں، کیونکہ خبر واحد ظنی ہے اور اصول قطعی ہیں۔ چنانچہ سیدنا عمر نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کے بارے میں فرمایا تھا کہ ہم کتاب اللہ اور نبی کی سنت کو ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑ سکتے۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں۔

ويصعب رد الاصول المنتشرة التي يقصد بها التاصيل والبيان عند وقت الحاجة بالاحاديث النادرة وبخاصة التي تكون في عين ولذالك قال عمر رضي الله عنه في حديث فاطمة بنت قيس :لا نترك كتاب الله لحديث امراة . (نفس المصدر)

ایسے اصول جو بہت سی جزئیات کی بنیاد بنتے ہیں اور ان سے غرض بھی ایک کلی ضابطہ بیان کرنا ہوتا ہے جن سے بوقت

ضرورت استدلال کیا جاسکے، ان کو نادر احادیث اور خاص طور پر کسی مخصوص واقعے میں مروی روایات کی بنیاد پر رد کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اسی لیے سیدنا عمر نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کے بارے میں فرمایا تھا کہ ہم کتاب اللہ کے حکم کو ایک عورت کی بات پر نہیں چھوڑ سکتے۔

فقہائے احناف کے نزدیک اگر غیر فقیہ راوی ایسی روایت بیان کرے جو قیاس صحیح کے مخالف ہو تو قیاس کو روایت پر ترجیح ہوگی۔ سرخسی لکھتے ہیں۔

نقل الخبر بالمعنى كان مستفيضا فيهم والوقوف على كل معنى اراده رسول الله بكلامه امر عظيم فقد اوتي جوامع الكلم على ما قال :اوتيت جوامع الكلم واختصر لي اختصارا . ومعلوم ان الناقل بالمعنى لاينقل الابقدر ما فهمه من العبارة وعند قصور فهم السامع ربما يذهب عليه بعض المراد وهذا القصور لا يشكل عند المقابلة بما هو فقه لفظ رسول الله فلتوهم هذا القصور قلنا :اذا انسد باب الراى فى ما روى وتحققت الضرورة بكونه مخالفا للقياس الصحيح فلا بد من تركه لان كون القياس الصحيح حجة ثابت بالكتاب والسنة والاجماع فما خالف القياس الصحيح من كل وجه فهو فى المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع . (اصول السرخسی)

بالمعنی روایت کا طریقہ ان کے ہاں عام تھا اور رسول اللہ کے کلام کے تمام اسرار کو سمجھنا بہر حال کوئی آسان کام نہیں ہے، کیونکہ آپ کو، خود آپ کے ارشاد کے مطابق، جوامع الکلم عطا کیے گئے تھے۔ اب یہ معلوم ہے کہ بالمعنی روایت کرنے والا اپنے فہم کے مطابق ہی روایت کرے گا اور اگر وہ صحیح طریقے سے بات کو نہیں سمجھ سکا تو متکلم کا منشا اس سے اوجھل رہ جائے گا۔ ظاہر ہے کہ ناقل سوء فہم سے جو بات کہے گا، وہ رسول اللہ کے کلام کے درست فہم سے بہت مختلف ہوگی۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ جب کسی روایت کے ماننے سے رائے کا باب بالکل بند ہوتا ہو اور ہر پہلو سے واضح ہو جائے کہ وہ قیاس صحیح کے مخالف ہے تو اس کو چھوڑنا لازم ہے، کیونکہ قیاس صحیح کا حجت ہونا کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے تو جو بات ہر پہلو سے قیاس صحیح کے خلاف ہوگی، وہ دراصل کتاب وسنت اور اجماع کے خلاف ہوگی۔

اس اصول پر فقہائے احناف کے ہاں حسب ذیل روایات ناقابل قبول قرار پاتی ہیں۔ صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من اشترى غنما مصراة فاحتلبها فان رضيها امسكها وان سخطها ففى حلبتها صاع من تمر . (بخاری)

اگر کوئی شخص ایسی بکری خریدے جس کا دودھ گاہک کو دھوکا دینے کے لیے کئی دنوں سے نہیں دوہا گیا تھا تو دودھ دوہنے کے

بعد اگر وہ اس کو رکھنے پر راضی ہو تو درست ورنہ (جانور کو واپس کر دے اور) استعمال شدہ دودھ کے عوض میں ایک صاع کھجوریں دے دے۔

امام سرخسی کہتے ہیں کہ یہ روایت ہر لحاظ سے قیاس صحیح کے مخالف ہے، کیونکہ استعمال شدہ دودھ کے تاوان کے طور پر یا تو اتنی ہی مقدار میں دودھ دینا چاہیے یا اس کی قیمت۔ ہر حالت میں ایک صاع کھجوروں کا تاوان دینے کی کوئی تک نہیں ہے۔

سنن ابی داؤد میں حضرت سلمہ بن المحبق سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کی لونڈی سے مباشرت کر لی۔ رسول اللہ کے سامنے مقدمہ پیش کیا گیا تو آپ نے فرمایا۔

ان كان استكرهها فهى حرة وعليه لسيدتها مثلهاوان كانت طاوعته فهي له وعليه لسيدتها مثلها . (ابو داؤد، رقم ، الکبریٰ للبیهقی)

اگر خاوند نے لونڈی کو مجبور کیا ہے تو اب وہ آزاد ہے اور اس کے عوض میں خاوند اپنی بیوی کو اس جیسی کوئی اور لونڈی دے دے۔ اور اگر اس میں لونڈی کی رضامندی شامل ہے تو اب وہ لونڈی خاوند کی ملکیت میں آ گئی ہے اور اس کے عوض میں وہ اپنی بیوی کو اس جیسی کوئی اور لونڈی دے دے۔

امام سرخسی فرماتے ہیں کہ از روئے قیاس یہ حدیث ناقابل فہم ہے، لہٰذا قابل قبول نہیں۔

فقہائے مالکیہ کے ہاں بھی خلاف قیاس روایت قابل قبول نہیں اور احناف کے برخلاف وہ اس ضمن میں فقیہ اور غیر فقیہ راوی کی روایت میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ ابن رشد الجد لکھتے ہیں۔

والقياس ايضا مقدم على خبر الواحد لان خبر الواحد يجوز عليه النسخ والغلط والسهو والكذب والتخصيص ولا يجوز من الفساد على القياس الا وجه واحد وهو :هل الاصل معلول بهذه العلة ام لا؟ وما جاز عليه اوجه كثيرة مما تبطل عليه الحجة به اضعف مما لم يجز عليه الا وجه واحد .(البيان والتحصيل)

قیاس کو بھی خبر واحد پر ترجیح حاصل ہے، کیونکہ خبر واحد میں نسخ، غلطی، بھول، جھوٹ اور تخصیص کے متعدد احتمالات ہیں، جبکہ قیاس میں کمزوری کا صرف ایک احتمال ہے کہ آیا اصل حکم فی الواقع اسی علت پر مبنی ہے؟ اور جس چیز میں ضعف کے احتمالات زیادہ ہوں، وہ اس چیز کے مقابلے میں کمزور ہوتی ہے جس میں کمزوری کا صرف ایک احتمال پایا جائے۔

امام مالک نے حسب ذیل روایات میں اس اصول کا اطلاق کیا ہے۔ صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اذا شرب الكلب فى اناء احدكم فليغسله سبعا . (بخاری)

جب کتا تم میں کسی کے برتن میں پانی پی جائے تو برتن کو سات مرتبہ دھویا کرو۔

شاطبی امام مالک کی رائے نقل کرتے ہیں کہ

جاء الحدیث ولا ادری ما حقیقته؟ وکان یضعفه ویقول :یؤکل صیده فکیف یکره لعابه؟ (الموافقات)

حدیث تو آئی ہے،لیکن مجھے نہیں معلوم کہ اس کی حقیقت کیا ہے؟اس کی کمزوری بتاتے ہوئے امام مالک فرماتے تھے کہ اگر کتے کا شکار کیا ہوا جانور کھایا جاسکتا ہے تو اس کا لعاب کیسے مکروہ ہوسکتا ہے؟

صحیح مسلم میں حضرت جابر سے روایت ہے کہ

امرنا رسول اللّٰہ ان نشترك فی الابل والبقر کل سبعة منا فی بدنة ۔ (مسلم)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اجازت دی کہ ایک گائے یا اونٹ کی قربانی میں سات آدمی شریک ہوسکتے ہیں۔

چونکہ قیاس یہ ہے کہ ہر آدمی کی طرف سے ایک ہی جانور قربان کیا جائے،اس لیے امام مالک ان روایات پر عمل نہیں کرتے۔

ابن رشد الحفید لکھتے ہیں۔

رد الحدیث لمکان مخالفته للاصل فی ذلك ۔ (بدایة المجتهد)

اصل کی مخالفت کی وجہ سے امام مالک نے اس حدیث کو رد کر دیا ہے۔

صحیح بخاری میں حضرت رافع بن خدیج سے روایت ہے کہ ایک غزوے میں کچھ صحابہ نے بھوک سے مجبور ہو کر کچھ اونٹوں اور بکریوں کو ذبح کر کے ان کے گوشت کی ہانڈیاں چڑھا دیں۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو علم ہوا تو آپ نے حکم دیا کہ ان ہانڈیوں کو الٹ دیا جائے۔

امام مالک اس روایت پر عمل نہیں کرتے۔شاطبی لکھتے ہیں۔

تعویلا علی اصل رفع الحرج الذی یعبر عنه بالمصالح المرسلة فاجاز اکل الطعام قبل القسم لمن احتاج الیه ۔(الموافقات)

ان روایتوں کو امام مالک نے رفع حرج یعنی مصالح مرسلہ کے اصول کے منافی ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کیا۔اس لیے وہ ضرورت مند کے لیے مال غنیمت کی تقسیم سے قبل بھی اس میں سے کھانے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

صحیح بخاری میں حضرت رافع بن خدیج سے روایت ہے کہ ایک موقع پر مال غنیمت کے اونٹوں میں سے ایک اونٹ بھاگ نکلا۔لوگوں نے اسے پکڑنے کی کوشش کی،لیکن وہ ہاتھ نہ آیا۔پھر ایک آدمی نے اس پر ایک تیر پھینکا جس نے اللہ کے حکم سے اس اونٹ کو روک لیا۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دیکھا تو فرمایا:

ان لهذه البهائم اوابد کاوابد الوحش فما غلبکم منها فاصنعوا به هکذا ۔(بخاری)

ان چوپایوں میں سے کچھ چوپائے جنگلی جانوروں کی طرح بے قابو بھی ہو جاتے ہیں،ایسی صورت میں تم ان کو اس



طریقے سے شکار کر لیا کرو۔

امام مالک کا مسلک اس روایت کے برخلاف یہ ہے کہ ایسا جانور معروف طریقے سے ذبح کیے بغیر حلال نہیں ہوگا۔ابن رشد اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں

وذالك ان الاصل فی هذا الباب هو ان الحیوان الانسی لا یوکل الا بالذبح او النحر وان الوحشی یوکل بالعقر واما الخبر المعارض لهذه الاصول فحدیث رافع بن خدیج .(بدایة المجتهد)

اس باب میں اصول یہ ہے کہ مانوس ہونے والے جانوروں کا گوشت ذبح یا نحر کیے بغیر نہیں کھایا جاسکتا اور وہ جانور جو انسان سے مانوس نہیں ہوتے،ان کا گوشت (کسی بھی طریقے سے) ان کا خون بہا کر کھایا جاسکتا ہے،جبکہ رافع بن خدیج کی روایت اس اصول کے منافی ہے۔

نتیجہ بحث

اس تمام تفصیل سے واضح ہے کہ اسلام کی علمی روایت میں درایت ایک نہایت شان دار تاریخ رکھتی ہے۔مختلف طریقہ ہائے فکر سے تعلق رکھنے والے علما،محدثین اور فقہا نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق روایتوں کو پرکھنے کے مختلف عقلی اصول وضع کیے اور ان کو اپنی تحقیقات میں برتا۔یہ تو ممکن ہے کہ ہم روایات پر تنقید کے حوالے سے ان کی تحقیقات سے اختلاف کریں اور کسی معقول تاویل سے یہ واضح کر دیں کہ زیر بحث روایت،درحقیقت خلاف اصول نہیں ہے،لیکن اہل علم کی مجموعی تحقیقات کی روشنی میں یہ بات پورے یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ درایت کی روشنی میں روایات کو پرکھنا ایک مسلمہ علمی اصول ہے اور جب کسی روایت کے بارے میں یہ ثابت ہو جائے کہ وہ قرآن مجید کی کسی نص،رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ثابتہ،دین کے مسلمات،عقل عام کے تقاضوں یا کسی بھی ثابت شدہ علمی حقیقت کے خلاف ہے تو اس کو یکسر رد کر دینا چاہیے،چاہے اس کی سند کتنی ہی صحیح اور اس کے طرق کتنے ہی کثیر ہوں۔واللہ اعلم بالصواب۔(اصول السرخسی)



بحث حجية خبر الواحد في أربعة مواضع

﴿چار مقامات پر خبر واحد کے حجت ہونے کی بحث کا بیان﴾

خبر واحد کے حجت کے مواقع کا بیان

فصل خبر الواحد حجة في أربعة مواضع ،خالص حق الله تعالىٰ ما ليس بعقوبة وخالص حق العبد ما فيه إلزام محض وخالص حقه ما ليس في إلزام وخالص حقه ما فيه إلزام من وجه ،أما ألأول فيقبل فيه خبر الواحد فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الأعرابي في هلال رمضان أما الثاني فيشترط فيه العدد والعدالة ومثاله المنازعات وأما الثالث فيقبل فيه خبر الواحد عدلا كان أو فاسقا ومثاله المعاملات

وأما الرابع فيشترط فيه إما العدد أو العدالة عند أبي حنيفة رضي الله عنه ومثاله العزل والحجر

ترجمہ

خبر واحد حجت ہوتی ہے چار جگہوں میں اللہ تعالیٰ کا خاص حق جو عقوبت نہ ہو اور بندے کا خالص حق جس میں کسی دوسرے آدمی پر بس کوئی چیز لازم ہی کرنا ہو اور بندے کا خالص حق جس میں بالکل الزام نہ ہو اور بندے کا خالص حق جس میں دوسرے پر من وجہ الزام ہو۔ اور جو پہلی جگہ ہے سو اس میں خبر واحد مقبول ہوگی اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کی شہادت کو قبول کیا رمضان کے چاند کے سلسلے میں۔ اور جو دوسری جگہ ہے اس میں عدد اور عدالت دونوں کی شرط ہوگی اس کی مثال لوگوں کے باہمی جھگڑے ہیں۔ اور جو تیسری جگہ ہے اس میں ایک آدمی کی خبر مقبول ہوگی خواہ وہ عادل ہو یا فاسق ہو اور اس کی مثال باہمی معاملات ہیں اور جو چوتھی جگہ ہے اس میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک عدد یا عدالت شرط ہوگی اور اس کی مثال وکیل کو معزول کرنا اور غلام پر پابندی لگانا ہے۔

خبر واحد کے حجت ہونے کا بیان

حدیثِ احد (خبر واحد) احکامِ شرعیہ میں حجت ہے اور اس پر عمل واجب ہے بشرطیکہ غالب گمان ہو کہ یہ رسول اللہ سے ہی منقول ہے یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی کسی فعل کو سرانجام دیا ہے یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی فعل یا قول پر سکوت، آپ صلی اللہ



علیہ وسلم ہی کا سکوت ہے۔ دوسرے لفظوں میں جب یہ حدیث صحیح یا حسن ہو، تو خواہ اس کا تعلق عبادات سے ہو یا معاملات سے یا پھر عقوبات سے، یہ واجب العمل ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ شرع نے دعویٰ کے اثبات کے لئے، خبرِ واحد کی گواہی کو قبول کیا ہے، جیسا کہ قرآنی نصوص سے ثابت ہے۔

مالی مسائل میں دو مردوں کی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مقبول ہے، زنا میں چار مردوں کی گواہی اور قصاص میں دو کی۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک شخص کی گواہی اور صاحب حق کی قسم کھانے پر فیصلہ کرنا ثابت ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رضاعت میں ایک عورت کی گواہی کو قبول فرمایا۔ یہ تمام اخبار آحاد ہیں، لہٰذا شرع نے انہیں شہادت میں قبول کیا ہے۔ شہادت میں خبر واحد کی قبولیت کو حدیثِ احد کی روایت کی قبولیت پر قیاس کیا جائے گا کیونکہ دونوں، گواہ یا راوی، کسی واقع کی خبر دے رہے ہیں۔ چنانچہ حدیثِ احد مقبول ہے بشرطیکہ راوی مسلمان، بالغ، عاقل، عادل، صادق اور ضابط ہو جس وقت اس نے حدیث کی ادائیگی کی۔ جب تک راویوں کی طرف سے کوئی جھوٹ ثابت نہیں ہوتا تو ان کے صدق کی ترجیح لازم ہوگی۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها عني وأداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه (ابن ماجه)

(اللہ اس بندے کا چہرا روشن کرے جس نے میرا قول سنا اور اسے سمجھا اور اسے آگے پہنچایا، اکثر یہ ہوتا ہے کہ کوئی فقہ کا حامل ہوتا ہے مگر فقیہ نہیں ہوتا اور یہ بھی کہ کوئی فقہ کا حامل اسے جس کی طرف آگے پہنچاتا ہے وہ اس سے بھی زیادہ فقہ کا حامل ہوتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں نضر الله عبدا کہا ہے نہ کہ عبیدا یعنی صیغۂ واحد کا استعمال فرمایا نہ کہ صیغۂ جمع کا۔ یہاں ایک شخص کا حدیث آگے بیان کرنے پر مدح پائی گئی ہے جس سے خبر واحد کی تصدیق ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو نقل کرنے کا حکم اس بات کا بھی حکم ہے کہ اسے قبول کیا جائے، ورنہ وہ بے اثر ہوگی۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ بادشاہوں کو اسلام کی دعوت کے لئے، ایک ایک سفیر بھیجا۔ اگر بادشاہوں پر اسلام کی دعوت قبول کرنا فرض نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم خبرِ واحد پر اکتفاء نہ فرماتے۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قاضیوں اور والیوں کی طرف ایک ایک پیامبر بھیجتے اور یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم بجالاتے، اگر خبر واحد پر عمل لازم نہ ہوتا تو وہ ایسا نہ کرتے۔ اس بات پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کا بھی اجماع ہے اور انہوں نے کبھی کسی حدیث کو اس وجہ سے رد نہیں کیا کیونکہ وہ خبرِ واحد تھی، بلکہ صرف اس وجہ سے کہ وہ قابلِ اعتماد نہ ہوتی۔ ان تمام دلائل سے یہ ثابت ہے کہ احکامِ شرعیہ میں خبرِ واحد پر عمل واجب ہے اور اس کو ترک کرنا گناہ ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی تین اقسام ہیں۔

افعالِ خاص۔ یہ وہ افعال ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خاص ہیں۔ مثلاً ایک وقت میں چار سے زیادہ عورتوں

کے ساتھ نکاح۔ان افعال میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی ناجائز ہے۔

افعالِ جبلی۔ یہ وہ افعال ہیں جو رسول اللہ فطری طور پر کیا کرتے تھے) جیسا کہ انسان کا چلنے، بیٹھنے، بولنے وغیرہ کا انداز)۔ مثلاً جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم پیچھے مڑکر دیکھتے تو اپنے دھڑ سمیت گھوما کرتے۔اُن افعال میں رسول اللہ کی پیروی بنیادی طور پر مباح ہے۔

افعالِ عام۔ان میں مسلمان پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی لازم ہے۔اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا3321

یقیناً تمہارے لیے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں بہترین نمونہ ہے اس شخص کے لیے جو اللہ تعالیٰ اور قیامت کے روز سے امید رکھتا ہے اور کثرت سے اللہ کا ذکر کرتا ہے۔

آیت کریمہ میں یہ جو اللہ تعالیٰ اور قیامت کے روز سے امید رکھنا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کی فرضیت کا قرینہ ہے۔اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر فعل کو فرض کی حیثیت سے ادا کرنا لازم ہے، بلکہ یہ کہ اس پیروی میں افعال کو اسی درجہ پر سرانجام دینا ضروری ہے، جس درجہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود انہیں سرانجام دیا۔یعنی اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی فعل کو بطور فرض ادا کیا تو ہم پر بھی اسکی ادائیگی بطور فرض لازم ہوگی۔اور اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی فعل کو بطور مندوب یا مباح سرانجام دیا تو اس کی بجا آوری بھی اسی درجہ کی ہوگی اور اس میں رد و بدل ناجائز ہوگا، مثلاً کسی مباح کو بطور فرض ادا کیا جائے یا کسی فرض کو مندوب یا مباح کے درجے میں ہوگا۔



البحث الثالث في الإجماع

﴿تیسری بحث اجماع کے بیان میں ہے﴾

فصل إجماع هذه الأمة بعدما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في فروع ،الدين حجة موجبة للعمل بها شرعا كرامة لهذه الأمة ،

ترجمہ

یہ فصل تیسری بحث اجماع کے بیان میں ہے اس امت کا اجماع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد فروعِ دین میں ایسی حجت ہے جس پر عمل کرنا شرعاً واجب ہے اس امت کے شرف کی وجہ سے ہے۔

اجماع کے لغوی مفہوم کا بیان

عربی کا لفظ اجماع، احسان کے وزن پر باب افعال کا مصدر ہے، لغت میں اس کے دو معنی ہیں۔کسی چیز کا پختہ ارادہ کر لینا۔ یعنی جب کوئی شخص کسی کام کا ارادہ کر لیتا ہے تو محاورہ میں کہا جاتا ہے اجمع فلاں علی کذا۔اس معنی کے اعتبار سے ایک شخص کے عزم پر بھی اجماع کا اطلاق صحیح ہوگا۔آیت قرآنی فَأَجمِعوا أَمرَكُم (1071) میں یہی معنی مراد ہے۔

کسی چیز پر ایک سے زائد لوگوں کا اتفاق کر لینا۔ چنانچہ جب قوم کسی بات پر متفق ہو جاتی ہے تو کہا جاتا ہے، اجمع القوم علی کذا۔اس معنی کی رو سے کسی بھی جماعت کے کسی بھی دینی یا دنیوی امر (بات) پر اتفاق کو اجماع کہا جاتا ہے۔

اجماع کی اصطلاحی تعریف کا بیان

اجماع کی سب سے زیادہ جامع و مانع تعریف حضرت ابن سبکی علیہ الرحمہ نے کی ہے۔

هو إتفاق المجتهدي الأمة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على أى أمر كان ۔

یعنی اجماع، امت (محمدیہ) کے مجتہدین کے اس اتفاق کا نام ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی زمانہ میں کسی بھی امر (بات) پر ہوا ہو۔

اجماع کی تعریف میں قیود کے فوائد کا بیان

اُمۃ کی قید سے دوسری امتوں کا اجماع خارج ہو گیا۔اور امت سے مراد امت اجابت (جو اسلام لا چکے ہیں) ہے، امت دعوت (جن کو دعوت اسلام دی جائے) نہیں۔مجتہدین کی قید سے مراد ماہر علماء مراد ہیں، جنہیں فقہاء بھی کہتے ہیں۔

بعد وفاۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی قید سے مراد اجماع کی ابتداء کے وقت کا بیان ہے۔ جو اجماع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہوا ہو، اس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ وہ تو نزول وحی کا زمانہ تھا۔ جس سے قطعی حکم نازل ہو جاتا تھا۔

فی عصر کی قید سے مراد نبوت کے زمانے کے بعد کسی بھی زمانے میں کیا ہوا اجماع قابل قبول ہوگا، چاہے وہ صحابہ کے زمانے میں ہوا ہو یا اس کے بعد والے کسی زمانے میں۔

علی ای امر کان کی قید سے مراد صرف امر عام ہے۔ یعنی دینی امر کے ساتھ ساتھ عقلی یا دنیوی علوم وفنون میں اس علم وفن کے ماہروں کا اتفاق بھی اجماع میں شمار ہوگا۔

اس لئے مسائل فقہ میں فقہاء کا اجماع، مسائل نحو (عربی گرامر) میں نحویین کا اجماع، مسائل اصول میں اصولیین کا اجماع اور مسائل کلام میں متکلمین کا اجماع معتبر ہوگا۔

اجماع نام ہے امت محمدیہ میں سے اہل حل وعقد کا کسی زمانہ میں کسی نئے واقعہ پر اتفاق کرنے کا۔ تعریف کا حاصل یہ ہے کہ اجماع انہی حضرات کا معتبر ہے جو مجتہد اور صالح ہوں، شرافت وکرامت اور تقویٰ وتدین کی صفت سے متصف ہوں اور فسق وفجور سے دور ہوں اور اجماع کا محل اصلاً شریعت کے فروعی یعنی عملی احکام ہیں نیز اس سے ان احکام کا بھی ثبوت ہوتا ہے جو ایمان وکفر کا مدار تو نہیں ہوتے ہیں، لیکن وہ سنت بدعت میں امتیاز پیدا کرتے ہیں، جیسے تمام صحابہ کرام کا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی افضلیت پر اتفاق کہ اس کے خلاف رائے بدعت ہے۔ (اصول البزدوی۔ نور الانوار۔ اصول الفقہ لاسعدی)

حنفی فقیہ ابو اللیث نصر بن محمد بن ابراہیم السمرقندی نے آیت مذکورہ کی تفسیر میں لکھا ہے وفی الآیۃ دلیل لان الاجماع حجۃ لأن من خالف الاجماع فقد خالف سبیل المؤمنین ۔ اور اس آیت میں (اس پر) دلیل ہے کہ اجماع حجت ہے، کیونکہ جس نے اجماع کی مخالفت کی تو اس نے سبیل المؤمنین کی مخالفت کی۔ (تفسیر سمرقندی ج ا ص ۳۸۷) بحر العلوم)

قاضی عبداللہ بن عمر البیضاوی نے اس آیت کی تشریح میں کہا و الآیۃ تدل علی حرمۃ مخالفۃ الاجماع اور آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اجماع کی مخالفت حرام ہے۔ (انوار التنزیل و اسرار التنزیل تفسیر بیضاوی، ج ا ص ۲۴۳)

قرآن مجید کے مطابق اجماع کے حجت ہونے کا بیان

جمہور مسلمین اجماع کی حجیت کے قائل ہیں، اجماع کی حجیت کتاب وسنت سے ثابت ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

(۱) یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَیْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِیْلًا (459)

اے ایمان والو! حکم مانو اللہ (تعالیٰ) کا اور حکم مانو رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا اور اولوالامر کا جو تم میں سے ہوں، پھر اگر جھگڑ پڑو کسی چیز میں تو اسے لوٹاؤ اللہ (تعالیٰ) اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف، اگر تم ایمان (ویقین) رکھتے ہو اللہ پر، اور قیامت کے دن پر، یہ بات اچھی ہے اور بہت بہتر ہے اس کا انجام۔ (سورہ۔النساء ۵۹)

اس آیات میں ادلہ اربعہ (چاروں دلیلوں) کی طرف اشارہ ہے اطیعوا اللہ سے مراد قرآن ہے، اطیعوا الرسول سے مراد سنت ہے، اور اولی الامر سے مراد علماء وفقہاء ہیں، ان میں اگر اختلاف وتنازع نہ ہو بلکہ اتفاق ہو جاتے تو اسے اجماع۔ فقہاء کہتے ہیں۔ (یعنی اجماع فقہاء کو بھی مانو)۔ اور اگر ان اولی الامر (علماء وفقہاء) میں اختلاف ہو تو ہر ایک مجتہد کے اجتہاد واستنباط کو قیاس۔ شرعی کہتے ہیں۔

(۲) وَمَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِیْرًا ۔ (النساء)

جو شخص رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی مخالفت کرے گا اس کے بعد کہ اس پر ہدایت واضح ہو چکی ہو اور اہل ایمان کے راستے کے علاوہ دوسرے راستہ کی پیروی کرے گا تو ہم اس کو اس طرف چلائیں گے جدھر وہ خود پھر گیا اور اسے جہنم میں داخل کریں گے۔

آیت بالا میں باری تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت اور سبیل مؤمنین کے علاوہ دوسروں کے سبیل کی اتباع پر وعید بیان فرمائی ہے اور جس چیز پر وعید بیان کی جائے وہ حرام ہوتی ہے؛ لہٰذا رسول کی مخالفت اور غیر سبیل مؤمنین کی اتباع دونوں حرام ہوں گی اور جب یہ دونوں حرام ہیں تو ان کی ضد یعنی رسول کی موافقت اور سبیل مؤمنین کی اتباع واجب ہوگی اور مؤمنین کی سبیل اور اختیار کردہ راستہ کا نام ہی اجماع ہے؛ لہٰذا اجماع کی اتباع کا واجب ہونا ثابت ہو گیا اور جب اجماع کا اتباع واجب ہے تو اس کا حجت ہونا بھی ثابت ہو گیا، قاضی ابو یعلی رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ آمدی نے اس آیت سے اجماع کی حجیت کے ثبوت پر بڑی نفیس بحث کی ہے جو لائق مطالعہ ہے۔ (الاحکام آمدی، اصول الفقہ ابوزہرہ)

احادیث کے مطابق اجماع کے حجت ہونے کا بیان

آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا ارشاد ہے عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي أَوْ قَالَ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى ضَلَالَةٍ ۔ (ترمذی، بَاب مَا جَاءَ فِي لُزُومِ الْجَمَاعَةِ، كِتَاب الْفِتَنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ میری امت کو یا (راوی نے کہا) کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت کو ضلالت وگمراہی پر مجتمع نہیں کریگا۔

نیز آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا فرمان ہے فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وَمَا رَأَوْا سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّءٌ ۔ (مسند احمد)

جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے اور جس چیز کو مسلمان برا سمجھیں وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی بری ہے۔ ایک اور موقع سے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ

عُنُقِهٖ۔(مشکوۃ)

جو شخص جماعت سے بالشت برابر جدا ہوا تو اس نے اسلام کی رسی اپنی گردن سے الگ کردی۔

ایک جگہ ارشاد ہے مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً۔(مصنف عبدالرزاق) جو جماعت سے الگ ہو جائے تو اس کی موت جاہلیت کے طرز پر ہوگی۔

یہ تمام احادیث قدرے مشترک اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ امت اجتماعی طور پر خطا سے محفوظ ہے، یعنی پوری امت خطا اور ضلالت پر اتفاق کرے ایسا نہیں ہوسکتا ہے اور جب ایسا ہو تو اجماع امت کے ماننے اور اس کے حجت شرعی ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔

بحث كون الإجماع على أربعة أقسام

﴿اجماع کی چار اقسام پر بحث کا بیان﴾

ثم الاجماع على أربعة أقسام 1إجماع الصحابة رضى الله عنهم على حكم الحادثة نصا 2ثم إجماعهم بنص البعض وسكوت الباقين عن الرد، 3ثم إجماع من بعدهم فيما لم يوجد فيه قول السلف 4ثم الإجماع على أحد أقوال السلف

أما الأول فهو بمنزلة آية من كتاب الله تعالىٰ ثم الإجماع بنص البعض وسكوت الباقين فهو بمنزلة المتواتر ثم إجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأخبار ثم أجماع المتأخرين على أحد أقوال السلف بمنزلة الصحيح من الآحاد

والمعتبر في هذا الباب إجماع أهل الرأى والاجتهاد فلا يعتبر بقول العوام والمتكلم والمحدث الذى لا بصيرة له في أصول الفقه ثم بعد ذلك الإجماع على نوعين مركب وغير مركب فالمركب ما اجتمع عليه الآراء في حكم الحادثة مع وجود الاختلاف في العلة ومثاله الإجماع على وجود الانتقاض عند القيء ومس المرأة أما عندنا فبناء على القيء وأما عنده فبناء على المس ثم هذا النوع من الإجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد

ترجمہ

پھر اجماع چار اقسام پر ہے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا صراحۃً کسی واقعہ کے حکم پر اجماع ہوا ہو پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع بعض صحابہ کی صراحت اور بعض کا اس کی تردید کرنے سے سکوت کے ساتھ ہوا ہو۔

پھر صحابہ کرام کے بعد والے حضرات کا اجماع ہے ایسے مسئلے میں جس میں صحابہ کا کوئی قول موجود نہ ہو۔ پھر وہ اجماع ہے جو صحابہ کرام کے اقوال میں سے کسی قول پر ہوا ہو۔ اور جو پہلی قسم ہے وہ کتاب اللہ کی آیت کے مرتبے میں ہے پھر جو اجماع بعد صحابہ کی تصریح اور دوسرے بعد صحابہ کے سکوت کے ساتھ ہوا ہو وہ خبر متواتر کے مرتبہ میں ہے پھر صحابہ کے بعد والے حضرات کا اجماع خبر مشہور کے مرتبے میں ہے پھر متاخرین کا جو اجماع صحابہ کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر ہوا ہو وہ صحیح خبر واحد کے مرتبے میں ہے۔ اور اجماع کے اس باب میں معتبر اہل قیاس اور اہل اجتہاد کا اجماع ہے اس لئے عوام متکلم اور اس محدث کا قول معتبر نہ ہوگا

جس کو اصول فقہ میں کوئی بصیرت حاصل نہ ہو۔ پھر اس کے بعد اجماع کی دو قسمیں ہیں (۱) مرکب اور (۲) غیر مرکب اجماع مرکب وہ اجماع ہے جس میں کسی حادثہ کے حکم پر آراء جمع ہوگئی ہوں اس حکم کی علت میں اختلاف کے پائے جانے کے باوجود اس کی مثال قئی اور مس مراۃ کے وقت نقض وضو کے پائے جانے پر اجماع ہے ہمارے ہاں تو قئی کی بنا پر ہے اور امام شافعی کے ہاں مس مراۃ کی بنا پر ہے پھر اس کے دونوں ماخذوں میں فساد کے ظاہر ہونے کے بعد اجماع کی یہ قسم حجت بن کر باقی نہیں رہتی۔

وقوعِ اجماع کا بیان

عہد رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دورِ صحابہ رضی اللہ عنہ کے صدر اوّل میں اجماع کا انعقاد و حصول آسان تھا، اس لیے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت میں اہل حل وعقد صحابۂ کرام کو مدینہ سے باہر جا کر دوسرے شہروں میں رہنے بسنے سے روک دیا تھا: تاکہ امورِ سیاست اور علمی مسائل میں ان سے مشاورت کا موقع ہر وقت حاصل رہے؛ لیکن اس کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے آخری دور میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہ مدینہ سے باہر دور دراز مقامات میں پھیل گئے اور ان کی تعلیم وتربیت کے نتیجہ میں حجاز، عراق، شام اور مصر وغیرہ ممالک میں بڑے بڑے علماء وفقہاء کی ایک عظیم تعداد پیدا ہوگئی تو پھر اب مجتہدین کا کسی حکم پر اجماع ممکن العمل نہ رہا؛ کیونکہ عام علمی مشاورت کا امکان منقطع ہوگیا اور ظاہر ہے کہ کسی ایک شہر کے مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہوجانے کو اصطلاح میں اجماع نہیں کہتے؛ بلکہ قابلِ حجت اجماع وہ ہے جو ایک زمانہ کے سارے مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہونا، چاہے وہ جہاں کہیں بھی رہتے بستے ہوں؛ یہی وجہ ہے کہ نظری وعلمی حیثیت سے تو اجماع ایک حجت ضرور ہے؛ مگر واقعی عملی اور تاریخی حیثیت سے اجماع کا وقوع اور انعقاد صرف خلافتِ راشدہ کے عصر اول تک محدود رہا اور وہ بھی محض معدودے چند مسائل میں۔ (چراغ راہ کا اسلامی قانون)

حقیقت اجماع

اجماع اصل میں محض رائے ہے؛ جیسا کہ قیاس رائے ہے؛ البتہ اجماع وقیاس کے درمیان فرق یہ ہے کہ قیاس کے تحت جو رائے ہوتی ہے وہ انفرادی یا زیادہ سے زیادہ چند افراد کی ہوتی ہے اور اجماع ایک زمانے کے تمام مجتہدین کی متفقہ رائے کا نام ہے اسی اجتماعیت کی وجہ سے اس کو قیاس پر فوقیت حاصل ہے۔ (المدخل۔ اصول الفقہ عبید اللہ الاسعدی)

بدعتی اور فاسق مجتہد کا اجماع

اجماع میں تقویٰ اور تدین بھی ضروری ہے؛ کیونکہ ایسے شخص کی رائے اجماع میں قابلِ اعتبار نہ ہوگی جو دین کا پابند نہ ہو یا دین کی قطعی اور اصولی باتوں کی کوئی پرواہ نہ کرتا ہو اور فسق وفجور اور بدعت میں مبتلا ہو؛ کیونکہ ایسا شخص شریعت کی نگاہ میں لائق مذمت ہے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ، محمد بن حسن رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ ایسے شخص کو اہل ہویٰ وضلال کہتے ہیں اور اس کے اجماع کو معتبر نہیں مانتے۔ (الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم، المستصفی للغزالی)

البتہ علامہ صیرفی رحمہ اللہ کا خیال ہے کہ ایسے شخص کا اجماع بھی معتبر ہے؛ یہی قول امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ، علامہ آمدی رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر اصولی حضرات کا ہے؛ کیونکہ فاسق اور اہل بدعت بھی ارباب حل وعقد میں سے ہوتے ہیں اور لفظ امتکے مصداق میں شامل ہیں اور یہ بات بھی طے ہے کہ تقویٰ وتدین جب ہوگا تو لوگوں کو اس کی رائے پر اعتماد ہوگا، جب تقویٰ کی شرط صرف رائے پر اعتماد کی خاطر ہے تو ظاہر ہے کہ تقویٰ اگر نہ بھی ہو تب بھی استنباط کی صلاحیت وصحت پر فی نفسہ کوئی اثر مرتب نہ ہوگا۔

(ارشاد الفحول ۔ المستصفی من علم الاصول الغزالی، البحر المحیط، الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی)

عامی کی مخالفت یا موافقت کا حکم

جمہور کے نزدیک عوام کے قول کا اجماع میں اعتبار نہ ہوگا چاہے وہ قول موافق ہو یا مخالف؛ کیونکہ اس کے لیے اجتہاد اور فکر ونظر کی صلاحیت کی ضرورت ہوتی ہے اور عامی میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی ہے؛ لہٰذا ان کا قول انعقاد اجماع میں مسموع نہ ہوگا۔

(ارشاد الفحول ۔ المستصفی من علم الاصول الغزالی/ ۔ الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی)

اجماع میں اکثریت واقلیت کی بحث

اجماع کے انعقاد کے لیے پوری امت کے مجتہدین کا متفق الرائے ہونا ضروری ہے، محض اکثریت کی رائے کو اجماع کے لیے جمہور کافی نہیں سمجھتے؛ لیکن ابوبکر رازی رحمۃ اللہ علیہ، ابوالحسن خیاط رحمۃ اللہ علیہ معتزلی اور ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ کا خیال ہے کہ محض ایک دو آدمی مخالفت کریں تو اجماع کے انعقاد پر اس سے کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا، بعض حضرات کی رائے ہے کہ موافقین کے مقابلہ میں اگرچہ مخالفین کی تعداد کم ہو؛ لیکن حدِ تواتر تک پہنچی ہوئی ہو تو اجماع منعقد نہیں ہوگا؛ اگر تواتر تک نہیں پہنچی ہو تو اجماع منعقد ہوجائے گا۔

(فواع الرحموت، المستصفی الغزالی)

اقلیت واکثریت کی اس بحث میں یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ مخالفت اگر اخلاص واجتہاد کی بناء پر ہو تو وہ اجماع کے انعقاد وعدمِ انعقاد میں ملحوظ ہوگی؛ ورنہ اگر اخلاص واجتہاد کے بجائے حب جاہ یا کوئی دوسرا جذبہ مخالفت کے پیچھے کارفرما ہو تو ایسی مخالفت کا بالکل اعتبار نہ ہوگا؛ یہی وجہ ہے کہ خلیفہ اوّل کے انتخاب کے موقعہ پر حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے مخالفت کی تھی؛ لیکن وہ معتبر نہیں مانی گئی اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت بالا جماع منعقد ہوئی۔ (اصول الفقہ الاسلامی)

کیا اجماع کسی خطہ کے ساتھ مخصوص ہے چونکہ لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِيْ میں جو لفظ امت ہے اس کا عموم پوری امت کو شامل ہے اور اجماع کا دائرہ پوری امت کو محیط ہے، اس لیے نہ تو محض اہلِ مدینہ کا اجماع کافی ہے اور وہ نہ صرف اہلِ حرمین کا اور نہ تنہا اہلِ بصرہ

وکوفہ کا اور نہ صرف اہلِ بیت کا۔(المستصفیٰ للغزالی)

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے یہ لکھا ہے کہ کسی مخصوص خطہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا؛ کیونکہ یہ پوری امت کا اجماع نہیں ہے اجماع وہی معتبر ہے جو پوری امت کا ہو،علامہ قرافی رحمۃ اللہ علیہ اور ابن حاجب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی لکھا ہے کہ اجماع کسی بلدہ وخطہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

(فواتح الرحموت،المستصفی للغزالی)

اجماع کے اعتبار کے لیے کیا مجتہدین کی موت ضروری ہے، چونکہ زندگی میں انسان کی رائے بدلتی رہتی ہے اور ہوسکتا ہے کہ اجماع کے بعد کسی مجتہد کی رائے میں تبدیلی ہوجائے، جس کی وجہ سے اتفاق باقی نہ رہ سکے،اس لیے اصولی حضرات نے یہ بحث بھی کی ہے کہ کیا اس احتمال سے کہ کسی مجتہد کی رائے بدل سکتی ہے،اجماع غیر معتبر ہوگا؟اس سلسلہ میں اصولی حضرات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔(الاحکام آمدی،اصول الفقہ الاسلامی)

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ،اشاعرہ،معتزلہ اور اکثر شوافع کا مسلک یہ ہے کہ اجماع کرنے والے مجتہدین کی وفات اجماع کے اعتبار کے لیے ضروری نہیں ہے؛ کیونکہ جس لمحہ میں اتفاق وجود میں آتا ہے،اس لمحہ میں اجماع منعقد ہوجاتا ہے،اتفاق ہوجانے کے بعد مسئلہ نزاع سے خارج ہوجاتا ہے اور سب کے لیے لازم ہوجاتا ہے؛اس لیے بعد میں رائے کی تبدیلی کا کوئی اثر اجماع کے انعقاد پر نہیں پڑیگا؛یہاں تک کہ اجماع کے متصلاً بعد اگر کوئی شخص اللہ تعالیٰ کی قدرت ورحمت سے مجتہد بن جائے تو اس کی بھی رائے کا اجماع کے لیے اعتبار نہیں ہوگا اور یہی موقف صحیح معلوم ہوتا ہے؛ کیونکہ جن نصوص سے اجماع کا حجت ہونا ثابت ہوتا ہے ان میں اطلاق ہے،مجتہدین کی وفات کی قید نہیں ہے،اس لیے ملامحب اللہ بہاری رحمۃ اللہ علیہ نے بجا لکھا ہے

الانقراض لامدخل له في الاصابة ضرورة۔وفات کا اجماع کی حجت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ کی عبارت اس موقع پر کافی وضاحت سے روشنی ڈالتی ہے،فرماتے ہیں الحجة في اتفاقهم لافي موتهم وقد حصل قبل الموت ۔اجماع تو ان کے اتفاق سے حجت بن جاتا ہے،موت سے اس کا کیا سروکار ہے۔(نفائس الاصول في شرح المحصول، المستصفى للغزالي)

اجماع کی اساس کا فقہی مفہوم

اجماع کے لیے ضروری ہے کہ اس کی بنیاد کسی نہ کسی اصل شرعی پر ہو؛ کیونکہ اجماع اور قیاس خود کوئی مستقل دلیل نہیں ہیں، اجماع کے لیے ضروری ہے کہ اس کی اصل کتاب وسنت یا پھر قیاس میں موجود ہو،اجماع کی اصل کی ضرورت اس لیے ہے کہ اہلِ اجماع بنفسِ نفیس احکام کو بیان نہیں کرسکتے؛ کیونکہ انشاء شریعت کا حق صرف اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہے؛ یہی وجہ ہے کہ جن مسائل پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہ نے اجماع کیا ہے ان سب میں وہ کسی نہ کسی اصل پر بحث کرتے ہوئے انہی پر اپنی آراء کی بنیاد رکھتے اور اس طرح اجماع کا انعقاد ہوجاتا ہے،میراث جدہ کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہ نے



حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی خبر پر اعتماد کیا اور جمع بین المحارم کی حرمت کے سلسلہ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت پر اعتماد کیا،اسی طرح حقیقی بھائیوں کی عدم موجودگی میں علاتی بھائیوں کا وراثت میں اعتبار کیا گیا،اس مسئلہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تعبیر پر اعتماد کیا جس میں یہ بیان کیا گیا ہے

وَدخولهم في عموم الاخوة .

اور جمہور علماء کرام کا کتاب وسنت کو اجماع کی اصل قرار دینے پر اتفاق ہے،جیسا کہ سطورِ بالا میں اس کی وضاحت ہوچکی ہے، ان میں اجماع کی اساس سنت ہے۔(اصول الفقه اسعدی ۔ اصول الفقه ابوزهره،البحر المحيط،الكوكب المنير)

اجماع کی بنیاد قیاس پر ہونے کا بیان

فقہاء کرام کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ قیاس واجتہاد بھی اجماع کی اصل بن سکتے ہیں یا نہیں؟اس سلسلے میں تین اقوال ملتے ہیں؛لیکن دلیل کے اعتبار سے وزنی وہ بات معلوم ہوتی ہے جو علامہ آمدی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے،وہ لکھتے ہیں کہ اجتہاد وقیاس کو بھی اجماع کی اصل قرار دیا جاسکتا ہے اور اس کی کئی مثالیں صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کی زندگی سے ملتی ہیں،مثلاً صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اتفاق کرنا یہ محض اجتہاد اور رائے کی وجہ سے تھا؛حتی کہ بعض صحابہ کرام نے یہ الفاظ تک کہے۔

رضیہ رسول الله لدیننا افلا نرضاه لدنیانا .ترجمہاور بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہ نے یہ جملہ کہاان تولوها ابابکر تجدوه قویا فی امر الله ضعیفاً فی بدنه .(الاحکام آمدی)

اسی طرح مانعینِ زکاۃ سے قتال کرنے پر ان حضرات کا اجماع ہوا وہ بھی قیاس ورائے کی بناء پر تھا،خنزیر کی چربی کی حرمت پر اجماع اس کے گوشت پر قیاس کے ذریعہ کیا گیا تھا،حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں شراب پینے والے کی حد اسی (۸۰) کوڑے بالاجماع مقرر کی گئی یہ بھی اجتہاد کی روشنی میں تھا؛چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا تھا کہ اس پر حدقذف جاری کرنی چاہیے؛ کیونکہ شربِ خمر کے بعد عام طور پر تہمت زنی کی باتیں سرزد ہوتی ہیں،حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اس پر حد جاری کرنی چاہیے اور اقل حد اسی کوڑے ہیں،ان کے علاوہ جنایت کا تاوان قریبی رشتہ داروں کا نفقہ اور ائمہ وقضاۃ کی عدالت کے متعلق جو اجماع دورِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہ میں کیا گیا یہ سب بطریق اجتہاد وقیاس تھا؛لہٰذا اجتہاد اور قیاس کو بنیاد بنا کر جو اجماع کیا جاتا ہے وہ بھی شرعاً قابلِ حجت ہے اور اس کی اتباع ضروری ہے۔(الاحکام آمدی،اصول الفقہ اسعدی۔نفائس الاصول)

اجماع کی اقسام کا بیان

اجماع کی دوصورتیں ہیں اجماع صریحی اور اجماع سکوتی اجماع صریحی یہ ہے کہ سب کے سب مجتہدین اپنی رائے کا صراحۃ

اظہار کرکے اتفاق کریں اور اجماع سکوتی یہ ہے کہ ایک مجتہد اپنی رائے کا اظہار کرے اور بقیہ حضرات انکار نہ کریں؛ بلکہ خاموش رہیں، اجماع صریحی بالاتفاق معتبر ہے؛ لیکن سکوتی معتبر ہے یا نہیں اس سلسلہ میں اصولی حضرات کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے؛ لیکن اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ اجماع سکوتی نہ تو ہر صورت میں معتبر ہے نہ ہر حالت میں قابل رد؛ بلکہ رضا کی علامت کی شکل میں السکوت فی معرض البیان بیان۔ کے اصول کے مطابق معتبر ہونا چاہیے اور اگر رضا کی علامت نہ ہو یا انکار کی صراحت ہو تو قابل رد ہونا چاہیے۔

(ارشاد الفحول، حیات امام احمد بن حنبل رحمة الله علیه، اصول الفقه اسعدی)

اجماعِ صحابہ رضی اللہ عنہم

اجماع صحابہ بلااختلاف حجت ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ .(آل عمران)

تم لوگ اچھی جماعت ہو کہ وہ جماعت لوگوں کے لیے ظاہر کی گئی ہے۔

ایک جگہ اور ارشادِ باری تعالیٰ ہے وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ .(البقرة)

اور ہم نے تم کو ایسی ہی ایک جماعت بنادی ہے جو (ہر پہلو سے) اعتدال پر ہے؛ تاکہ تم (مخالف) لوگوں کے مقابلہ میں گواہ ہو۔

ان آیات کے اولین مخاطب صحابہ کرام رضی اللہ عنہ ہیں اور خیر امتا ور امت وسطکا اجماع شرعاً معتبر ہونا ہی چاہیے؛ نیز بہت سی احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کی تعریف کی ہے مثلاً ایک حدیث میں فرمایا

وَأَصْحَابِي أَمَنَةٌ لِأُمَّتِي .(مسلم، بَاب بَيَانِ أَنَّ بَقَاءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَانٌ لِأَصْحَابِهِ وَبَقَاءَ أَصْحَابِهِ أَمَانٌ لِلْأُمَّةِ)

اور میرے صحابہ میری امت کے نگہداشت ہیں۔

ایک حدیث میں ہے أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ .(كشف الخفاء)

میرے صحابہ ستاروں کی طرح ہیں ان میں سے جس کی اقتداء کروگے راہ یاب ہوجاؤ گے۔ ان کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہیں جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے صدق اور حق پر ہونے کو ظاہر کرتی ہیں؛ پس آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرات صحابہ کرام کے عادل اور صادق ہونے کی شہادت دینا اس بات کی بین دلیل ہے کہ ان حضرات کا اجماع معتبر ہوگا۔

اہلِ مدینہ کے اجماع کا بیان

جمہور کے نزدیک صرف اہلِ مدینہ کا اجماع حجت نہیں ہے؛ البتہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ صرف اہلِ مدینہ کا

اجماع معتبر ہے امام مالک رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مدینہ طیبہ کے بارے میں مدنی آقا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا، كَمَا يَنْفِي الْكِيرُ خَبَثَ الْحَدِيدِ .(ترمذي، كِتَاب الْمَنَاقِبِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم ، بَاب مَاجَاءَ فِي فَضْلِ الْمَدِينَةِ،حديث ،كِتَاب الْحَجِّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم ، بَاب مَاجَاءَ فِي ثَوَابِ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ)

مدینہ طیبہ لوہار کی بھٹی کی طرح ہے، مدینہ اپنے خبث کو اس طرح دور کردیتا ہے، جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے زنگ اور میل کچیل کو دور کردیتی ہے۔ لہٰذا خطاء بھی ایک قسم کا خبث ہے؛ پس جب مدینہ اور اہلِ مدینہ سے خبث منتفی ہے تو ان سے خطاء بھی منتفی ہوگی اور جب اہلِ مدینہ سے خطاء منتفی ہے تو ان کا قول صواب اور ان کی متابعت واجب ہوگی؛ لہٰذا اہلِ مدینہ کسی دینی امر پر اتفاق کریں گے تو وہ سب کے لیے حجت ہوگا اور ان کا اجماع اور اتفاق معتبر ہوگا؛ نیز مدینہ طیبہ دار الھجرت ہے صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کا سب سے بڑا مرکزِ علم ہے، مدفن نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال سے سب سے زیادہ اہلِ مدینہ واقف ہیں: پس جب مدینہ طیبہ اس قدر خصوصیات پر مشتمل ہے تو حق اہلِ مدینہ کے اجماع سے باہر نہ ہوگا اور ان کے اجماع سے متجاوز نہ ہوگا۔(المستصفى للغزالي،حيات امام مالك)

کن چیزوں میں اجماع کا اعتبار ہے؟

اجماع کا تعلق خالص دینی اور شرعی امور سے ہے الفاظ کے لغوی معنی کے سلسلے میں اجماع کا اعتبار نہیں، عقلی اور دنیوی امور وتدابیر میں بھی اجماع کا اعتبار نہیں؛ کیونکہ ایک مکلف کے افعال سے ان چیزوں کا کوئی تعلق نہیں۔

(اصول الفقه للخضري ۔ فواتح الرحموت)

اجماع کے حکم کا بیان

اجماع کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی اجماعِ قطعی کا انکار کرے تو وہ کافر ہوجائیگا، بعض اصولیین نے یہ تفریق کی ہے کہ اگر ضروریاتِ دین پر اجماع ہوا ہو اور وہ عوام وخواص کے درمیان متعارف ہو تو ان کا منکر کافر ہوگا؛ لیکن جو اجماع اس قبیل سے نہ ہو تو اس کے منکر کو کافر قرار نہیں دیا جائیگا، جیسا کہ بعض مسائل وراثت پر اجماع ہوا ہے اور فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہ کا جس مسئلہ پر اجماع ہوا ہو اس کا کوئی انکار کرے جیسے مانعین زکاۃ سے قتال وغیرہ تو اس کو کافر شمار کریں گے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے بعد کے لوگوں کا اجماع کا کوئی منکر ہو تو وہ گمراہ اور ضال ہوگا۔(الموسوعۃ الفقہیۃ۔اصول البزدوی۔البحر المحیط)

غیر مقلدین اور اجماع

غیر مقلدین کی ایک گمراہی یہ ہے کہ وہ اجماع کے منکر ہیں، ان کے نزدیک اسلامی عقیدہ کے اصول صرف کتاب وسنت ہیں؛

حتی کہ وہ اجماع صحابہ کے بھی منکر ہیں ان کا یہ عقیدہ بھی شیعوں کے ساتھ توافق اور مسلکی موافقت کا مظہر ہے، شیعہ، معتزلہ اور غیر مقلدین کے علاوہ کوئی فرقہ ہمارے علم میں ایسا نہیں کہ جس نے اجماع کا انکار کیا ہو وہ اجماع کہ جس کے اصول دین ہونے پر حضرات صحابہ رضی اللہ عنہ خلفاء راشدین اور پوری امت کا اتفاق ہے، علامہ ابن تیمیہ روافض پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں اجماع روافض کے نزدیک حجت نہیں ہے۔(منہاج السنۃ ر) بہر حال انکار اجماع روافض کا مذہب ہے اہل سنت کا مذہب نہیں؛ غیر مقلدین بھی اس مسئلہ میں شیعوں کے ساتھ ہیں، ان کے عقیدوں کی تفصیل نواب نورالحسن صاحب نے عرف الجادی میں کی ہے؛ چنانچہ وہ لکھتے ہیں دین اسلام کی اصل صرف دو ہیں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ اور اجماع کوئی چیز نہیں ہے اور فرماتے ہیں ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اجماع کی اس ہیبت کو دلوں سے نکال دیں جو دلوں میں بیٹھی ہوئی ہے جو اجماع کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا یہ دعویٰ بہت بڑا ہے؛ کیونکہ وہ اس کو ثابت نہیں کرسکتا۔(عرف الجاری)

ایک اور جگہ رقمطراز ہیں حق بات یہ ہے کہ اجماع ممنوع ہے۔(عرف الجاری)

یہ تو تھا غیر مقلدین کا عقیدہ؛ لیکن اس بارے میں سلفیوں کا عقیدہ غیر مقلدین کے بالکل برخلاف ہے، سلفی حضرات اجماع کو ایک دلیل شرعی سمجھتے ہیں۔(الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی، الاصل الثالث، فی الاجماع)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتابیں پڑھنے والوں پر یہ بات مخفی نہیں ہے۔

اجماع کی نظائر کا بیان

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف دو رات تراویح باجماعت پڑھیں، اس کے بعد یہ فرما کر تراویح پڑھنی چھوڑ دی کہ مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں یہ تمہارے اوپر فرض نہ کردی جائے (بخاری شریف) پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے مابین عملاً وقولاً اختلاف رہا؛ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں پورے رمضان مواظبت کے ساتھ بیس رکعات باجماعت تراویح پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کا اجماع منعقد ہوگیا۔(نصب الرایۃ)

(۲) ایک مجلس کی تین طلاق سے ایک طلاق واقع ہو یا تین ہی واقع ہوں، یہ مسئلہ بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہ میں مختلف فیہ رہا؛ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں اس پر صحابہ رضی اللہ عنہ کا اجماع ہوگیا اور اس کے بعد سے جمہور اس پر متفق چلے آرہے ہیں کہ ایک مجلس کی تین طلاق تین ہی واقع ہوتی ہیں۔(مسلم شریف)

(۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز جنازہ کی تکبیرات پانچ بھی منقول ہیں اور سات، نو اور چار بھی؛ اسی لیے صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے مابین اس میں اختلاف رہا ہے، اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کو جمع کرکے فرمایا کہ تم صحابہ کی جماعت ہو کر اختلاف کررہے ہو تو تمہارے بعد آنے والوں میں کتنا شدید اختلاف ہوگا؛ پس غور وخوض کرکے چار تکبیرات پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کا اجماع منعقد ہوگیا۔

(بدائع الصنائع)

(۴) اگر کوئی شخص متعدد بار چوری کرے اور ایک مرتبہ میں اس کا دایاں ہاتھ اور دوسری مرتبہ میں اس کا بایاں پیر کٹ چکا ہو اور پھر تیسری اور چوتھی بار چوری کرے تو اس کے ہاتھ و پیر کاٹ کر سزا دی جائے یا قطع کے علاوہ دیگر کوئی سزا دی جائے اس سلسلہ میں اختلاف رہا ہے، اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک صورت متعین فرمادی کہ تیسری چوتھی مرتبہ میں قطع نہ ہوگا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہ نے اس پر سکوت اختیار کیا؛ پس یہی توارث ہوگیا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کا اجماع ہے۔(بدائع للکاسانی، دارقطنی، السنن الکبریٰ)

(۵) جماع بدون الانزال کے موجب غسل ہونے میں ابتداً صحابہ کرام رضی اللہ عنہ میں اختلاف تھا؛ چنانچہ انصار وجوب غسل کے قائل نہیں تھے اور مہاجرین وجوب غسل کے قائل تھے؛ لیکن جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انصار ومہاجرین دونوں کو جمع کرکے پوری صورت حال ان کے سامنے رکھی اور ان کو وجوب غسل پر آمادہ کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلہ پر سب متفق ہوگئے اور کسی نے کوئی نکیر نہیں کی۔(طحاوی شریف)

(۶) امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ اور امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے علقمہ بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنی ایک زمین جو بصرہ میں تھی حضرت طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ فروخت کی، کسی نے حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ آپ کو اس معاملہ میں خسارہ ہوگیا ہے، یہ سن کر حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا مجھے اختیار ہے؛ کیونکہ میں نے بغیر دیکھے زمین خریدی ہے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ آپ کو خسارہ ہوگیا؛ انھوں نے فرمایا کہ مجھے اختیار ہے؛ کیونکہ میں اپنی زمین بغیر دیکھے فروخت کی ہے، دونوں حضرات نے جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کو حکم مقرر کیا، حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ نے فیصلہ کیا کہ طلحہ کو خیار رؤیت حاصل ہے، عثمان کو حاصل نہیں ہے، یہ واقعہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کی موجودگی میں پیش آیا؛ مگر کسی نے نکیر نہیں کی، گویا اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کا اجماع منعقد ہوگیا کہ خیار رؤیت مشتری کو حاصل ہوگا بائع کو حاصل نہ ہوگا۔(ہدایہ)

کیا اجماع کی اطلاع ممکن ہے؟

اکثر علماء کرام کا مسلک یہ ہے کہ اجماع کی اطلاع ممکن ہے، ہر بلدہ وخطہ کا والی اپنے یہاں کے مجتہدین کو جمع کرکے ان کی رائے لے یا مراسلات کے ذریعہ ان سے رابطہ قائم کرکے ان کی آراء حاصل کرلے، اس طرح اجماع کی اطلاع مل سکتی ہے، ماضی میں جو اجماع ہوئے کتابوں کے ذریعہ ان کی اطلاع تو ہے ہی، اس زمانہ میں ذرائع ابلاغ کی بہتات ہے اور اس کی سہولتیں ہیں، ان سے فائدہ اٹھایا جائے تو حال میں ہونے والے اجماع کی بھی اطلاع بآسانی مل سکتی ہے۔(فقہ اسلامی خدمات وتقاضے، البحر المحیط)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) (لَا يَجْمَعُ اللّٰهُ أُمَّتِيْ عَلٰى ضَلَالَةٍ أَبَدًا، وَيَدُ اللّٰهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ)

اللہ میری اُمت کو کبھی گمراہی پر جمع نہیں کرے گا اور اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے۔(المستدرک الحاکم وسندہ صحیح)

حافظ ہیثمی نے بھی اسے باب فی الاجماع میں ذکر کیا ہے۔ (مجمع الزوائد۔(ایک روایت میں آیا ہے کہ سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کرنا چاہیئے اور اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کرنا چاہیئے اور اگر کتاب اللہ اور سنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں نہ ملے تو پھر صالحین کے فیصلے کے مطابق فیصلہ کرنا چاہیئے اور اگر تینوں مین نہ ملے تو پھر اجتہاد کرنا چاہیئے۔ (سنن نسائی)

اس روایت میں ابو معاویہ منفرد نہیں اور اعمش مدلس ہیں، لہٰذا سند ضعیف ہے، لیکن سنن دارمی ( ) اور المعجم الکبیر للطبرانی (۰حو سندہ حسن) وغیرہما میں اس کے شواہد ہیں، جن کے ساتھ یہ روایت حسن ہے۔ امام نسائی نے اس روایت کے بارے میں فرمایا هذا الحديث جيد جيد اور اس پر الحكم باتفاق أهل العلم کا باب باندھ کر یہ ثابت کر دیا کہ اجماع حجت ہے۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تین خصلتوں میں مسلم کا دل کبھی خیانت نہیں کرتا (۱) خالص اللہ کے لیے عمل (۲) حکمرانوں کے لیے خیر خواہی (۳) اور جماعت کو لازم پکڑنا، کیونکہ انکی دعوت (دعا) دور والوں کو بھی گھیر لیتی ہے۔ (مسند احمد عن زید بن ثابت رضی اللہ عنہ وسندہ صحیح)

مسئلہ قئے اور مس امراۃ میں اختلاف کا بیان

فی أحد المأخذين حتى لو ثبت أن القيء غير ناقض فأبو حنيفة لا يقول بالانتقاض فيه ولو ثبت أن المس غير ناقض فالشافعي لا يقول بالانتقاض فيه لفساد العلة التي بنى عليها الحكم والفساد متوهم في الطرفين لجواز أن يكون أبو حنيفة رح مصيبا في مسألة المس مخطئا في مسألة القيء والشافعي مصيبا في مسألة القيء مخطئا في مسألة المس فلا يؤدي هذا إلى بناء وجود الإجماع على الباطل

ترجمہ

یہاں تک کہ اگر ثابت ہو جائے یہ بات کہ قئی ناقض وضو نہیں ہے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ قئی کی صورت میں نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مس مراۃ ناقض وضو نہیں ہے تو امام شافعی مس مراۃ کی صورت میں نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے اس علت کے فاسد ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بنیاد تھی اور فساد کا وہم دونوں جانب سے ہوتا ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ مس مراۃ کے مسئلے میں صواب کو پہنچنے والے ہوں اور مس مراۃ کے مسئلے میں خطاء کرنے والے ہوں اور امام شافعی قئی کے مسئلے میں صواب کو پہنچنے والے ہوں اور مس مراۃ کے مسئلے میں خطاء کرنے والے ہوں اس لئے دونوں طرف فساد کا وہم باطل پر وجود اجماع کے مبنی ہونے تک نہیں پہنچائے گا۔



بحث نوع من الإجماع وهو عدم القائل بالفصل

﴿عدم قائل بہ فصل کے اجماع کی قسم سے ہونے پر بحث کا بیان﴾

فساد علت کے سبب اجماع کے ختم ہو جانے کا بیان

بخلاف ما تقدم من الإجماع فالحاصل أنه جاز ارتفاع هذا الإجماع لظهور الفساد فيما بني هو عليه ولهذا إذا قضى القاضي في حادثة ثم ظهر رق الشهود أو كذبهم بالرجوع بطل قضاؤه وأن لم يظهر ذلك في حق المدعي وباعتبار هذا المعنى سقطت المؤلفة قلوبهم عن الأصناف الثمانية لانقطاع العلة وسقط سهم ذوى القربى لانقطاع علته وعلى هذا إذا غسل الثوب النجس بالخل فزالت النجاسة يحكم بطهارة المحل لانقطاع علتها أو بهذا ثبت الفارق بين الحدث والخبث

فإن الخل يزيل النجاسة عن المحل فأما الخل لا يفيد طهارة المحل وإنما يفيدها المطهر وهو الماء فصل ثم بعد ذلك نوع من الإجماع وهو عدم القائل بالفصل وذلك نوعان أحدهما ما إذا كان منشأ الخلاف في الفصلين واحدا

ترجمہ

برخلاف اس اجماع کے جو پہلے گزر چکا ہے پس خلاصہ یہ ہے کہ اس اجماع کا ختم ہونا جائز ہے اس علت میں فساد کے ظاہر ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ اور اسی لئے جب کسی قاضی نے فیصلہ کر دیا کسی واقعہ میں پھر گواہوں کا مملوک ہونا یا ان کا جھوٹ ہونا ظاہر ہو گیا رجوع کی وجہ سے تو اس کا فیصلہ باطل ہو جائے گا اگرچہ یہ بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا اور اسی معنی کے اعتبار کی وجہ سے ساقط ہو گئے انواع ثمانیہ سے وہ لوگ جن کی دلجوئی مقصود تھی اس کی علت ختم ہونے کی وجہ سے اور ذوی القربی کا حصہ ساقط ہو گیا اس کی علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے اسی بنا پر جب کسی نے ناپاک کپڑا دھویا سرکے کے ساتھ اور نجاست دور ہو گئی تو اس محل (کپڑے) کی پاکی کا حکم لگایا جائے گا ناپاکی کی علت کے ختم ہونے کی وجہ سے اور اسی کے ساتھ حدث اور خبث کے درمیان فرق ثابت ہو گیا اس لئے کہ سرکہ محل سے نجاست کو دور کر دیتا ہے لیکن سرکہ محل کی پاکی کا فائدہ نہیں دیتا محل کی پاکی

کا فائدہ تو وہ چیز دیتی ہے جو پاک کرنے والی ہو اور وہ پانی ہے۔ پھر اس کے بعد اجماع کی ایک قسم ہے اور وہ عدم القائل بالفصل ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دو میں سے ایک قسم وہ ہے جب اختلاف کا منشاء دونوں مسئلوں میں ایک ہو۔

حکم کا دارومدار اس کی علت کے مطابق ہوتا ہے

یدار الحکم علی تلک العلۃ ۔(اصول شاشی)

حکم کا دارومدار اس کی علت کے مطابق ہوتا ہے۔

اس قاعدہ کا ثبوت یہ ہے۔:

ترجمہ: تو انہیں اف تک نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا اور ان سے ادب سے بات کرنا۔ (بنی اسرائیل ۲۳)

اس آیت میں والدین کو اف تک کہنے سے منع کر دیا کیونکہ اف اور جھڑکنا یہ دونوں عمل والدین کیلئے باعث تکلیف ہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ اس حکم کی علت تکلیف ہے پس جہاں پر بھی علت پائی جائے گی یعنی ہر وہ عمل جس کی وجہ سے والدین کو تکلیف پہنچے اس عمل کے ساتھ والدین کے ساتھ رویہ اختیار کرنا حرام ہے۔

قاضی امام ابوزید لکھتے ہیں۔

اگر کوئی قوم ایسی ہو جن کے نزدیک لفظ اف کہنا احترام کے معنی میں معروف ہو اور والدین کو اس سے تکلیف نہ پہنچتی ہو بلکہ وہ عرف کی وجہ سے لفظ سے خوش ہوتے ہوں تو اس قوم یا معاشرے کیلئے اف کہنا جائز ہے کیونکہ علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے حکم بھی معدوم ہوگا لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ حکم کا دارومدار اس کی علت کے مطابق ہوتا ہے۔

اسی طرح یہ آیت مبارکہ ہے:

یا ایھا الذین امنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ و ذروا البیع ۔ (الجمعہ ۹)

اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز (جمعہ) کی اذان دی جائے تو تم اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ پڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔

اذان جمعہ کے ہوتے ہی خرید و فروخت کو ترک کرنا ضروری ہے اور سعی الی ذکر اللہ واجب ہے یعنی کاروبار ترک کر کے اللہ کی بارگاہ میں حاضر ہونا ضروری ہے لیکن اگر کچھ لوگ نماز جمعہ کی ادائیگی کیلئے کشتی پر سوار ہو کر آرہے ہوں اور کشتی ہی کے اندر اذان جمعہ کے بعد بائع اور مشتری خرید و فروخت کرتے ہیں تو ایسی خرید و فروخت جائز ہے کیونکہ خرید و فروخت کو منع کرنے والی علت تو سعی الی ذکر اللہ تھی جو کہ کشتی میں خرید و فروخت کرنے کی وجہ سے معدوم نہ ہوئی۔ لہٰذا کشتی یا کسی ایسی سواری جہاں خرید و فروخت کرنے کی وجہ سے سعی الی ذکر اللہ منفی نہ ہو تو وہ خرید و فروخت جائز ہے ورنہ خرید و فروخت اذان جمعہ کے بعد حرام ہو جاتی ہے۔ (اصول شاشی)



حرمت سود کے حکم کا بیان

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سونے کی بیع سونے کے عوض اور چاندی کی بیع چاندی کے عوض اور گندم کی بیع گندم کے عوض اور جو کی بیع جو کے عوض اور کھجور کی بیع کھجور کے عوض اور نمک کی بیع نمک کے عوض برابر برابر ہو اور نقد بہ نقد ہو اور جب یہ اقسام مختلف ہو جائیں تو پھر جس طرح چاہو بیع کرو، بشرطیکہ نقد بہ نقد ہو۔
(صحیح مسلم ج ۲ ص ۲۷، قدیمی کتب خانہ کراچی)

فقہاء احناف کے نزدیک سود کی حرمت کی علت قدر مع الجنس ہے۔ (ہدایہ اخیرین ص ۷۷، مطبوعہ دہلی)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہر وہ چیز جس میں علت سود پائی جائے تو اس کی خرید و فروخت پر سود کا حکم لگایا جائے گا کہ سود حرام ہے۔

معدوم علت کے باوجود حکم شرعی کا اعتبار

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں بلند آواز سے قرآن پڑھتے تھے تو مشرکین قرآن کو اللہ تعالیٰ کو اور آپ کو برا کہتے تھے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت پست آواز سے قرآن پڑھنا شروع کر دیا حتی کہ آپ کے اصحاب کو سنائی نہیں دیتا تھا تو یہ آیت نازل ہوئی۔ (بخاری رقم الحدیث ۴۷۲۲)

آپ نماز میں نہ بہت بلند آواز سے پڑھیں اور نہ بہت آہستہ آواز سے اور ان دونوں کے درمیان کا طریقہ اختیار کریں۔
(بنی اسرائیل ۱۱۰)

ابتدائے اسلام میں چونکہ مشرکین مسلمانوں کو تکالیف پہنچاتے تھے حتی کہ نماز میں بھی برا سلوک کرتے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ظہر اور عصر میں قراءت آہستہ کی تاکہ مشرکین کی سختیوں سے محفوظ رہیں لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اہل اسلام کو فتح دی اور آج تک مسلمانوں کو یہ سہولت حاصل ہے کہ وہ جہاں چاہیں نماز پڑھ سکتے ہیں اور نماز ظہر اور عصر میں بھی بلند آواز سے قراءت کریں تو انہیں کسی تکلیف کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا تو اس قاعدہ کے مطابق تو ان نمازوں میں بلند آواز قراءت کرنی چاہئے کیونکہ معدوم علت کی وجہ سے وہ حکم معدوم ہو جاتا لیکن ایسا اس لئے نہیں۔ کیونکہ یہ سہولت تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور اقدس میں بھی حاصل ہو چکی تھی لیکن چونکہ آپ شارع ہیں اس لئے آپ کے حکم یا عمل کے سامنے علت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

انتباہ:

شریعت اسلامیہ کی طرف سے بیان کردہ نص صریح کے خلاف اگر علت ہو تو وہ علت معتبر نہ ہوگی۔

اختلاف کے منشاء کے مختلف ہونے کا بیان

والثانی ما إذا كان المنشأ مختلفا والأول حجة والثاني ليس بحجة مثال الأول فيما خرج العلماء من المسائل الفقهية على أصل واحد ونظيره إذا أثبتنا أن النهي عن التصرفات الشرعية

يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملك لعدم القائل بالفصل ولو قلنا أن التعليق سبب عند وجود الشرط قلنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك وسبب الملك صحيح وكذا لو أثبتنا أن ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة لا يوجب تعليق الحكم به قلنا طول الحرة لا يمنع جواز نكاح الأمة إذ صح بنقل السلف أن الشافعي رح فرع مسألة طول الحرة على هذا الأصل ولو أثبتنا جواز نكاح الأمة المؤمنة مع الطول جاز نكاح الأمة الكتابية بهذا الأصل وعلى هذا مثاله مما ذكرنا في ما سبق،

ومثال الثاني إذا قلنا إن القيء ناقض فيكون البيع الفاسد مفيدا للملك لعدم القائل بالفصل أو يكون موجب العمد القود لعدم القائل بالفصل وبمثل هذا القيء غير ناقض فيكون المس ناقضا وهذا ليس بحجة لأن صحة الفرع وإن دلت على صحة اصله ولكنها لا توجب صحة أصل آخر حتى تفرعت عليه المسألة الأخرى

ترجمہ

اور دوسری قسم وہ ہے جب اختلاف کا منشاء (دونوں مسئلوں میں) مختلف ہو اور پہلی قسم حجت ہے اور دوسری قسم حجت نہیں ہے۔ پہلی قسم کی مثال ان مسائل فقہیہ میں ہے جن کو علماء نے ایک ہی ضابطے پر نکالا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب ہم ثابت کریں اس قاعدے کو کہ افعال شرعیہ کی نہی ان افعال کی مشروعیت کے برقرار رہنے کو ثابت کرتی ہے تو ہم کہیں گے کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح ہے اور بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے اس لئے کہ ان دونوں میں فرق کا کوئی بھی قائل نہیں اور اگر ہم کہیں کہ تعلیق وجود شرط کے وقت سبب ہوتی ہے تو ہم کہیں گے کہ طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے اور اسی طرح اگر ہم ثابت کریں اس قاعدے کو کہ حکم کا ایسے اسم پر مرتب ہونا جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو اس صفت پر حکم کے معلق کرنے کو واجب نہیں کرتا تو ہم کہیں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت رکھنا منع نہیں کرتا باندی سے نکاح کے جائز ہونے کو اس لئے کہ سلف کے نقل کرنے سے صحیح طور پر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ امام شافعی نے آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت کے مسئلے کو اسی اصل پر متفرع کیا ہے اور اگر ہم ثابت کریں مومنہ باندی سے نکاح کے جائز ہونے کو آزاد کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود تو کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہوگا اسی اصل کی وجہ سے۔ اور اسی اصل پر اس اجماع کی مثال ہے ان مثالوں میں سے جن کو سابق میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور دوسری قسم کی مثال یہ ہے کہ جب ہم کہیں کہ قئی ناقض وضو ہے تو بیع فاسد مفید ملک ہوگی اس لئے کہ فرق کا کوئی قائل نہیں یا قتل عمد کا حکم قصاص ہے اس لئے کہ فرق کا کوئی قائل نہیں اور اسی کے مثل یہ ہے کہ قئی ناقض وضو نہیں ہے تو مس مراۃ ناقض وضو ہوگا اور یہ قسم حجت نہیں ہے اس لئے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اسی فرع کے اصل کے صحیح ہونے پر دلالت تو کرتا ہے لیکن اسی فرع کا صحیح ہونا دوسرے اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا تا کہ اس پر دوسرا مسئلہ متفرع ہو۔

بحث بيان الواجب على المجتهد

﴿مجتہد پر وجوب کے بیان پر بحث کا بیان﴾

مجتہد کیلئے لازم احکام کا بیان

فصل الواجب على المجتهد ،طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالىٰ ثم من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصريح النص أو دلالته على ما مر ذكره فانه لا سبيل الى العمل بالرأى مع إمكان العمل بالنص

ولهذا إذا إشتبهت عليه القبلة فأخبره واحد عنها لا يجوز له التحرى ولو وجد ماء فأخبره عدل أنه نجس لا يجوز له التوضى به بل يتيمم وعلى اعتبار أن العمل بالرأى دون العمل بالنص قلنا ان الشبهة بالمحل أقوى من الشبهة فى الظن حتى سقط اعتبار ظن العبد فى الفصل الأول ومثاله فى ما إذا وطء جارية ابنه لا يحد وان قال علمت أنها على حرام ويثبت نسب الولد منه لان شبهة الملك لا تثبت بالنص فى مال الإبن قال عليه الصلوة والسلام (أنت ومالك لأبيك)فسقط إعتبار ظنه فى الحل والحرمة فى ذلك ولو وطء الإبن جارية أبيه يعتبر ظنه فى الحل والحرمة حتى لو قال ظننت أنها على حرام يجب الحد

ترجمہ

مجتہد پر ضروری ہے کسی واقعہ کے حکم کو تلاش کرنا کتاب اللہ سے پھر سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحۃ النص سے ہو یا دلالۃ النص سے ہو جس طرح کہ اس کا ذکر گزر چکا ہے اس لئے کہ رائے پر عمل کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے نص پر عمل کے ممکن ہونے کے ساتھ اور اسی وجہ سے جب کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کو ایک آدمی قبلہ کے بارے میں خبر دیدے تو اس آدمی کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہے اور اگر کسی نے کوئی پانی پایا پھر اس کو کسی عادل آدمی نے خبر دی کہ وہ پانی ناپاک ہے تو اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ وہ تیمم کرے گا۔ اور اس اعتبار سے کہ قیاس پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کم ہوتا ہے ہم نے کہا کہ محل میں شبہ ظن کے شبہ سے زیادہ قوت والا ہوتا ہے اس لئے بندے کے ظن کا اعتبار پہلی صورت میں ساقط ہو جاتا ہے اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب کسی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی تو اس کو حد نہیں لگائی جائے گی اگرچہ اس نے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور باندی کے بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا وطی کرنے والے باپ سے اس لئے کہ باپ کے لئے بیٹے کے

مال میں ملک کا شبہ نص سے ثابت ہوا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ (ترجمہ) کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے اس لئے اس وطی میں باپ کے ظن کا اعتبار ساقط ہو گیا باندی سے وطی کے حلال اور حرام ہونے میں اور اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کی تو بیٹے کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا حلال وحرام ہونے میں یہاں تک کہ اگر بیٹے نے کہا کہ میرا خیال تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی۔

ولو قال ظننت أنها علي حلال لا يجب الحد لان شبهة الملك في مال الأب أو يثبت بالنص فاعتبر رايه ولا يثبت نسب الولد وان ادعاه

ترجمہ

اور اگر کہا کہ میرا خیال تھا کہ یہ باندی مجھ پر حلال ہے تو حد واجب نہیں ہوگی کیوں کہ ملک کا شبہ باپ کے مال میں بیٹے کے لئے نص سے ثابت نہیں ہوا اس لئے بیٹے کی رائے کا اعتبار کیا جائے گا اور بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا اگر چہ بیٹے نے اس کا دعوی کیا ہو۔

شرح

محقق ابن امیر الحاج رح فرماتے ہیں کہ اصولیین کے ظاہری کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک غیر مجتہد فقیہ نہیں بن سکتا اور نہ ہی غیر فقیہ مجتہد بن سکتا ہے، گویا ان کے نزدیک جو مجتہد ہے وہ فقیہ بھی ہے اور جو فقیہ ہے وہ مجتہد بھی ہے ۔ گویا فقہ و اجتہاد ایک دوسرے کے لئے لازم وملزوم ہیں اس صورت میں فقیہ کی جو تعریف ہے وہ مجتہد کی تعریف بھی ہے ۔ چنانچہ محقق موصوف فقیہ مجتہد کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

وهو بالغ عاقل مسلم ذو ملكة يقدر بها على الاستنباط الأحكام من لمآخذها

مجتہد فقیہ وہ عاقل بالغ مسلمان ایسا ملکہ (صلاحیت) والا ہے جس کے ذریعے وہ استنباط_احکام کی قدرت رکھتا ہو۔ (التقریر)

مجتہد کی اقسام

مجتہد کی بنیادی دو قسمیں ہیں۔

(۱) مجتہد مطلق (کلی مجتہد) : جس کو کسی بھی پیش آنے والے واقعہ میں اجتہاد کرنے کی قدرت واہلیت حاصل ہو.

(۲) مجتہد فی البعض (جزوی مجتہد) : جس کو صرف بعض مسائل میں (ماہر ہونے کی وجہ سے) اجتہاد کرنے کی قدرت ہو.

اسلامی قانون کے ماہرین نے علماء فقہ کو کم وبیش چھ طبقوں میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) مجتہد کامل (۲) مجتہد فی المذہب (۳) مجتہد فی المسائل (۴) اصحاب تخریج (۵) اصحاب ترجیح (۶) اصحاب تمیز، مو اخر الذکر چاروں طبقات کا شمار ایک طرح سے "علماء مقلدین" ہی میں ہوتا ہے موضوع بحث چونکہ اجتہاد ہے اس لیے

ذیل میں طبقاتِ فقہاء کی صرف ان ابتدائی قسموں کا ذکر کیا جاتا ہے جو تخریجی احکام میں مکمل یا کچھ نہ کچھ اجتہاد سے کام لیتے ہیں۔

مجتہد کامل

ان میں سر فہرست مجتہدِ کامل کا شمار ہوتا ہے، یہ حضرات کسی دوسرے فقہ مجتہد کی تقلید کے بغیر اپنی دینداری وخدا ترسی اور بے پناہ علم صلاحیت کی بنا پر براہِ راست کتاب وسنت سے اصول وقواعد کا استنباط بھی کرتے ہیں اور پھر ان کی روشنی میں احکام ومسائل کی تخریج بھی :**وفي الجملة يسلكون كل سبل الاستدلال التي يرتوونها ويسوفيها تابعين لاحد فهم الذين يرسمون المناهج لانفسهم ويفرعون الفروع التي يرونها**۔ (اصول الفقہ، لابی زہرہ)

اس زمرہ میں بالاتفاق، فقہاء صحابہ رضی اللہ عنہ، اور فقہاء تابعین رضی اللہ عنہ میں سے ائمہ اربعہ کے علاوہ محمد الباقر رضی اللہ عنہ، جعفر الصادق رضی اللہ عنہ، سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ، اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ، ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ، سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ، لیث بن ثابت سعد رحمۃ اللہ علیہ، ابوثور رحمۃ اللہ علیہ اور صحیح تر قول کے مطابق صاحبین اور امام زفر رحمہم اللہ کا شمار بھی اسی طبقہ میں ہوتا ہے۔

مجتہد منتسب

دوسری قسم ان مجتہدین کی ہے جنھیں منتسب مجتہدین فی المذہب کہا جاتا ہے، یہ حضرات اصول میں تو کسی مجتہد کامل کے مقلد ہوتے ہیں لیکن احکام کے استنباط اور مسائل کی تخریج میں خود بھی اجتہاد سے کام لیتے ہیں، مثلاً علماء حنفیہ میں حسن بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ، ابوالحسن کرخی رحمۃ اللہ علیہ، ہلال الرائی، ابوبکر الاصم رحہم اللہ تعالیٰ :**هذه الطبقة الثانية ويسمون المنتبين وهم الذين اختاروا اقوال الامام في الاصل وخالفوه في الفرع** . (اصول الفقه، لابی زهره رحمة الله عليه)

مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ سوائے ائمہ اربعہ کے فظ مجتہدین صحابہ وتابعین میں سے ایک کا مسلک اور مذہب بتدریج دنیا سے مفقود ہوتا گیا، اب کچھ فقہ وحدیث کی مختلف کتابوں میں ان حضرات کے اقوال ملتے ہیں، بعد کو چل کر جب ائمہ اربعہ کی جامع وہمہ گیری فقہ کو مرتب ومدون شکل میں محفوظ کر لیا گیا تو اجتہاد کا یہ سلسلہ از خود منقطع ہو گیا اور جمہور علماءِ امت نے ان چاروں مذہبوں میں سے کسی ایک کی تقلید ہی کو ضروری قرار دیا ہے :**انعقد الاجماع على عدم العلمل بالمذاهب المخالفة للائمة الاربعة** ۔(فتح القدیر)

ولما اندرست المذاهب الحقة الاهذه الاربعة كان اتباعها تباعاً للسواد الاعظم والخروج عنها خروجاً عن السواد الاعظم . (عقدالمجید)

اور حقیقت یہ ہے کہ اس بے دینی اور بے ایمانی کے دور میں مذاہب اربعہ میں سے کسی کی تقلید ہی ضروری ہے؛ ورنہ اگر اجتہاد کی اجازت دیدی جائے تو دین وشریعت کے ساتھ وہ کچھ کیا جائے گا جس کا نقشہ شاعر مشرق نے ان لفظوں میں کھینچا ہے خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں ہوئے کس درجہ واعظانِ حرم بے توفیق

مجتہد کیلئے شرائط کا بیان

ایمان وعدل اجتہاد کے لیے ایک نہایت اہم شرط شریعت اسلامی پر پختہ ایمان وایقان اور اپنی عملی زندگی میں فسق وفجور سے گریز واجتناب ہے، علامہ آمدی رحمہ اللہ نے اس کو شرط اولین قرار دیا ہے کہ وہ خدا کے وجود، اس کی ذات وصفات اور کمالات پر ایمان رکھتا ہو، رسول کی تصدیق کرتا ہو، شریعت میں جو بھی احکام آئے ہیں ان کی تصدیق کرتا ہو۔ (الاحکام للآمدی، الباب الاول فی المجتہدین)

موجودہ زمانہ میں تجدد پسند اور بزعم خود روشن خیالوں کو اجتہاد کا شوق جس طرح بے چین ومضطرب کئے ہوا ہے، علاوہ علم میں ناپختگی کے ان کی سب سے بڑی کمزوری ذہنی مرعوبیت، فکری استقامت سے محرومی اور مغربی عقیدہ وثقافت کی کورانہ تقلید کا مرض ہے، ان کے یہاں اجتہاد کا منشا، زندگی کی اسلامی بنیادوں پر تشکیل نہیں ہے؛ بلکہ اسلام کو خواہشات اور مغرب کی عرضیات کے سانچہ میں ڈھالنا ہے یہ اسلام پر حقیقی ایمان اور تصدیق سے محرومی کا نتیجہ ہے، ظاہر ہے جو لوگ اس شریعت پر دل سے ایمان نہیں رکھتے ہوں، جن کا ایمان ان لوگوں کے فلسفہ وتہذیب پر ہو جو خدا کے باغی اور اس دین وشریعت کے معاند ہوں ان سے اس دین کے بارے میں اخلاص اور صحیح رہبری کی توقع رکھنا راہزنوں سے جان ومال کی حفاظت کی امید رکھنے کے مترادف ہے۔ ایمان کی تخم سے جو برگ وبار وجود میں آتا ہے وہ عمل صالح ہے، اس لیے مجتہد کو گناہوں سے مجتنب اور شریعت کے اوامر کا متبع ہونا چاہئے، اس کیفیت کا نام اصطلاح میں عدالت ہے، کیونکہ اس کیفیت کے پیدا ہوئے بغیر کسی شخص کی رائے پر اعتماد اور اعتبار نہیں کیا جاسکتا (المستصفی، فی ارکان الاجتہاد :۲) اور یہ بات قرین قیاس بھی ہے؛ کیونکہ حدیث کے قبول کئے جانے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے راوی دینی اعتبار سے قابل اعتبار ہوں، شریعت کے احکام پر عمل پیرا ہوں، ممنوعات سے بچتے ہوں، راوی دین کے احکام پہونچانے کا کام کرتے ہیں، اور مجتہدین ان روایات کے معتبر اور نامعتبر ہونے کو پرکھتے اور ان سے احکام کا اخذ واستنباط کرتے ہیں، خدا ناترس راویوں کو روایات میں تحریف کے لیے جو موقع حاصل ہے، خشیت سے عاری مجتہدین کے لیے تحریف معنوی کے اس سے زیادہ مواقع ہیں، اس لیے ظاہر ہے کہ مجتہدین کے لیے عدل واعتبار کا حامل ہونا زیادہ ضروری ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ وہ عملی اعتبار سے احکام شریعت کے مراجع : قرآن، حدیث، اجماع، اور قیاس کا احاطہ رکھتا ہو (المستصفی، فصل فی ارکان الاجتہاد)

اور امام بغوی رحمۃ اللہ علیہ نے ان چار کے علاوہ عربی زبان کا بھی ذکر کیا ہے (عقد الجید، باب بیان حقیقۃ الاجتہاد :۲) مناسب ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک کا علیحدہ ذکر کیا جائے اور ان سے متعلق ضروری وضاحت کی جائے۔

(۱) قرآن کا علم

قرآن کی ان آیات سے واقفیت ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہوں، عام طور پر علماء نے لکھا ہے کہ ایسی آیات کی تعداد پانچ سو ہے (المستصفی، فصل فی ارکان الاجتہاد)

مگر محققین کا خیال ہے کہ یہ تحدید صحیح نہیں ہے، کیونکہ قرآن میں احکام صرف اوامر ونواہی میں منحصر نہیں ہیں، قصص وواقعات اور مواعظ میں بھی فقہی احکام نکل آتے ہیں۔ (البحر المحیط، باب الثانی المجتہد الفقیہ)

علامہ شعرانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر فہم صحیح میسر ہو، اور تدبیر سے کام لیا جائے تو اس سے کئی اور احکام نکل آئیں گے اور محض قصص وامثال کے مضامین بھی احکام سے خالی نہ ہوں گے (ارشاد الفحول، الشروط الواجب توفرھا فی المجتہد)

چونکہ قرآن مجید کے بعض احکام منسوخ ہیں، اس لیے ناسخ ومنسوخ کے علم سے بھی واقف ہونا ضروری ہے تاکہ متروک احکام کو قابل عمل نہ ٹھہرایا جائے (الابہاج)

مگر اس کے لیے تمام منسوخ اور ناسخ آیات وروایات کا احاطہ ضروری نہیں ہے، اتنی سی بات کافی ہے کہ جس آیت یا حدیث سے وہ استدلال کررہا ہے وہ منسوخ نہ ہو (شرح الکوکب المنیر، باب فی بیان احکام المستقل وما یتعلق بہ)

اسی طرح مجتہد کے لیے یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ حافظ قرآن ہو، یا ان آیات کا حافظ ہو جن سے احکام متعلق نہیں ہیں۔ (الابہاج)

(۰۲) احادیث کا علم

مجتہد کے لیے ان احادیث سے واقف ہونا ضروری ہے جن سے فقہی احکام مستنبط ہوتے ہیں، مواعظ اور آخرت وغیرہ سے متعلق روایات پر عبور ضروری نہیں، ایسی احادیث گو ہزاروں کی تعداد میں ہیں لیکن بقول علامہ رازی وغزالی وہ غیر محدود بھی نہیں ہیں (المستصفی :۲، المحصول)

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ ایسی احادیث کی تعداد تین ہزار (ارشاد الفحول :۲) اور بعض کی رائے بارہ سو ہے لیکن اس تحدید سے اتفاق مشکل ہے۔

حدیث سے واقفیت کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کے صحیح ومعتبر ہونے سے واقف ہو، خواہ یہ واقفیت براہ راست اپنی تحقیق پر مبنی ہو یا کسی ایسے مجموعہ احادیث سے روایت نقل کی گئی ہو جس کی روایت کو ائمہ فن نے قبول کیا ہو (ارشاد الفحول۔ المستصفی)

یہ بھی معلوم ہو کہ حدیث متواتر ہے یا مشہور یا خبر واحد، نیز راوی کے احوال سے بھی آگہی ہو (تیسیر التحریر)

اب چونکہ روایات میں وسائط بہت بڑھ گئے ہیں، راویوں پر طویل مدت بھی گذر چکی ہے اور ان کے بارے میں تحقیق دشوار ہے اس لیے بخاری ومسلم جیسے ائمہ فن نے جن راویوں کی توثیق کی ہے ان پر ہی اکتفاء کیا جائے گا (المستصفی)

اس طرح جن روایات کو بعض اہل علم نے قبول نہیں کیا ہے ان کے راویوں کی تو تحقیق کی جائے گی لیکن جن احادیث کو امت میں مقبولیت مل چکی ہے ان کی اسناد پر غور وفکر کرنے کی ضرورت نہیں۔ (المستصفی)

البتہ مجتہد کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ تمام احادیث احکام کا حافظ ہو، اگر اس کے پاس احکام سے متعلق احادیث کا کوئی مجموعہ ہو اور اس سے استفادہ کرے تو یہ بھی کافی ہے اہل علم نے خاص طور پر اس سلسلہ میں سنن ابی داؤد کا ذکر کیا ہے۔ (المستصفی :۲۔

ارشاد الفحول)

(۰۳) اجماعی مسائل کا علم

جن مسائل پر امت کے مجتہدین کا اتفاق ہو جائے تو اس سے اختلاف درست نہیں ہے، اس لیے مجتہد کے لیے یہ ضروری ہے کہ اجماعی مسائل سے بھی واقف ہو، البتہ تمام اجماعی اور اختلافی مسائل کا احاطہ ضروری نہیں ہے (المستصفی :ر) بلکہ جس مسئلہ میں اپنی رائے دے رہا ہو اس کے بارے میں اسے واقف ہونا چاہئے (کشف الاسرار :ر) یہ جاننا بھی اس کے لیے ضروری نہیں ہے کہ اس پر اجماع کیوں ہے؟ بلکہ اس قدر معلوم ہو کہ اس مسئلہ میں اتفاق ہے یا نہیں؟ (کشف الاسرار :ر) یا غالب گمان ہو کہ یہ مسئلہ اس دور کا پیدا شدہ ہے (کشف الاسرار :ر) کیونکہ اجماع انہی مسائل میں ممکن ہے جو پہلے واقع ہو چکے ہیں۔

(۴) قیاس (اجتہاد) کے اصول وشرائط کا علم

چونکہ احکام شریعت کا بہت بڑا حصہ قیاس پر مبنی ہے اور مجتہد کی صلاحیتِ اجتہاد کا بھی اصل مظہر یہی ہے، بلکہ حدیث میں اجتہاد ہی کا لفظ آیا ہے (ابوداؤد، حدیث نمبر:) جس سے فقہاء نے قیاس پر استدلال کیا ہے، اس لیے قیاس کے اصول وقواعد اور شرائط و طریق کار سے واقفیت بھی ضروری ہے، اس لیے کہ قیاس اجتہاد کے لیے نہایت اہم اور ضروری شرط ہے (المستصفی)

امام غزالی رحمہ اللہ نے قیاس کے بجائے عقل کا لفظ استعمال کیا ہے جس میں مزید عموم ہے اور قیاس بھی اس میں داخل ہے۔ (المحصول)

(۵) عربی زبان کا علم

احکام شریعت کے دو اہم مصادر قرآن اور حدیث کی زبان عربی ہے اس لیے ظاہر ہے کہ عربی زبان سے واقفیت نہایت ضروری ہے اور کار اجتہاد کے لیے بنیاد واساس کا درجہ رکھتی ہے، عربی زبان کے لیے عربی لغت اور قواعد سے واقف ہونا چاہئے، اتنی واقفیت ہو کہ محلِ استعمال کے اعتبار سے معنی متعین کر سکے، صریح اور مبہم میں فرق کر سکے، حقیقی اور مجازی استعمال کو سمجھ سکے، فن لغت اور نحو وصرف میں کمال ضروری نہیں ہے، اس سے اس قدر واقفیت ہونی چاہئے کہ قرآن وحدیث کے متعلقات کو سمجھنے میں دشواری نہ ہو (المستصفی :ر/) اور بقول امام رازی اس کا لغت میں اصمعی اور نحو میں سیبویہ وخلیل ہونا مطلوب نہیں ہے۔ (الاحکام)

(۶) مقاصد شریعت سے آگہی

اجتہاد کے لیے ایک اہم اور ضروری شرط مقاصدِ شریعت سے واقفیت ہے اور یہ واقفیت بدرجہ کمال وتمام مطلوب ہے، عام طور پر اہل علم نے اس کا مستقل طور پر ذکر نہیں کیا ہے؛ لیکن امام ابو اسحاق شاطبی رح نے اس کی طرف خصوصی توجہ دی ہے وہ اجتہاد کے لیے دو بنیادی وصف کو ضروری قرار دیتے ہیں، مقاصد شریعت سے مکمل آگہی اور استنباط کی صلاحیت (الموافقات :ر) اور یہ واقعہ ہے کہ مقاصد شریعت سے پوری پوری آگہی نہایت اہم شرط ہے، کیونکہ فقہاء کو احکام شریعت کے عمومی مقاصد سے ہم آہنگ رکھا



جائے، اور مجتہد کا اصل کام یہی ہے کہ وہ مقاصد شریعت کو ہمیشہ سامنے رکھے اور ان کو پورا کرنے والے وسائل وذرائع کو اس نقطۂ نظر سے دیکھے کہ وہ موجودہ حالات میں شریعت کے بنیادی مقاصد ومصالح کو پورا کرتے ہیں یا نہیں؟۔

(۷) زمانہ آگہی

اجتہاد کے لیے ایک نہایت اہم اور ضروری شرط جس کا عام طور پر صراحۃً ذکر نہیں کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ مجتہد اپنے زمانہ کے حالات سے بخوبی واقف ہو، عرف وعادت، معاملات کی مروجہ صورتوں اور لوگوں کی اخلاقی کیفیات سے آگاہ ہو کہ اس کے بغیر اس کے لیے احکام شریعت کا انطباق ممکن نہیں، اس لیے محققین نے لکھا ہے کہ جو شخص اپنے زمانہ اور عہد کے لوگوں سے یعنی ان کے رواجات معمولات اور طور طریق سے باخبر نہ ہو وہ جاہل کے درجہ میں ہے۔ (رسم المفتی)

مجتہد کے لیے زمانہ آگہی کی ضرورت کیوں؟

مجتہد کے لیے زمانہ آگہی دو وجوہ سے ضروری ہے: اول ان مسائل کی تحقیق کے لیے جو پہلے نہیں تھے اب پیدا ہوئے ہیں؛ کیونکہ کسی نو ایجاد شئی یا نو مروج طریقہ پر محض اس کی ظاہری صورت کو دیکھ کر کوئی حکم لگا دینا صحیح نہیں ہوگا، جب تک اس کی ایجاد اور رواج کا پس منظر معلوم نہ ہو، وہ مقاصد معلوم نہ ہوں جو اس کا اصل محرک ہیں، معاشرہ پر اس کے اثرات ونتائج کا علم نہ ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ سماج کس حد تک ان کا ضرورت مند ہے؟ اس سب امور کے جانے بغیر کوئی بھی مجتہد اپنی رائے میں صحیح نتیجہ تک نہیں پہونچ سکتا۔

دوسرے بعض ایسے مسائل میں بھی جو گو اپنی نوعیت کے اعتبار سے نو پید نہیں ہیں؛ لیکن بدلے ہوئے نظام وحالات میں ان کے نتائج میں فرق واقع ہو گیا ہے، دوبارہ غور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے، یہ ایک نہایت اہم پہلو ہے جو فقہ اسلامی کو زمانہ اور اس کے تقاضوں سے ہم آہنگ رکھتا ہے؛ اکثر اہل علم نے اس نکتہ پر روشنی ڈالی ہے۔

علامہ قرافی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ منقولات پر جمود دین میں گمراہی اور علماء سلف صالحین کے مقصد سے ناواقفیت ہے۔ (کتاب الفروق)

حافظ ابن قیم نے اپنی مایہ ناز تالیف اعلام الموقعین میں اس موضوع پر مستقل باب باندھا ہے (اعلام الموقعین)۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے عرف وعادت میں تغیر پر ایک مستقل رسالہ تالیف کیا ہے، اس رسالہ سے علامہ موصوف رحمہ اللہ کی ایک چشم کشا عبارت نقل کی جاتی ہے: بہت سے احکام ہیں جو زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں؛ اس لیے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورتیں پیدا ہو جاتی ہیں، اہل زمانہ میں فساد (اخلاق) پیدا ہو جاتا ہے، اب اگر شرعی حکم پہلے کی طرح باقی رکھا جائے تو یہ مشقت اور لوگوں کے لیے ضرر کا باعث ہو جائے گا اور ان شرعی اصول وقواعد کے خلاف ہو جائے گا جو سہولت وآسانی پیدا کرنے اور نظام کائنات کو بہتر اور عمدہ طریقہ پر رکھنے کے لیے ضرر وفساد کے ازالہ پر مبنی ہے۔ (نشر العرف)



(۸) مجتہد کو نتیجہ تک پہونچنے کے لیے درکار وسائل

مجتہد کو کسی نتیجہ تک پہونچنے کے لیے جن مراحل سے گذرنا پڑتا ہے ان کو فقہاء نے تحقیق مناط، تخریج مناط اور تنقیح مناط سے تعبیر کیا ہے، مناط اس چیز کو کہتے ہیں جس سے کوئی چیز لٹکائی جائے۔

ذات انواط زمانۂ جاہلیت میں ایسے درخت کو کہا جاتا تھا جس سے اسلحہ لٹکائے جائیں، رسی کو ستون سے باندھنے کو کہا جاتا تھا نطت الحبل بالوتد "اسی لیے مناط علت (وجہ یا سبب) کو کہتے ہیں؛ کیونکہ علت ہی سے احکام متعلق ہوتے ہیں (شرح الکوکب المنیر :٫٠٠) علت کے سلسلہ میں مجتہد کو دو بنیادی کام کرنے پڑتے ہیں، ایک اس بات کی تحقیق کہ شریعت کے کسی حکم کی کیا علت ہے، دوسرے یہ کہ یہ علت کہاں اور کن صورتوں میں پائی جاتی ہے، ان دونوں کاموں کے لیے جو طریق کار اختیار کیا جاتا ہے اس کو تنقیح، تخریج، اور تحقیق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

تنقیح مناط

شریعت میں ایک حکم دیا گیا ہو، اور یہ حکم کس صورت میں ہوگا اس کو بھی بیان کردیا گیا ہو! لیکن جو صورت ذکر کی گئی ہو اس میں مختلف اوصاف پائے جاتے ہوں، شارع نے اس خاص وصف کی صراحت نہ کی ہو جو اس صورت میں مذکورہ حکم کی وجہ بنائے، اس کو تنقیح مناط کہتے ہیں، اس کو علامہ شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ تنقیح مناط میں وصف معتبر کو وصف نامعتبر سے ممتاز کیا جاتا ہے۔(الموافقات)

عام طور پر اس سلسلے میں یہ مثال ذکر کی جاتی ہے کہ ایک دیہاتی شخص جس نے رمضان کے روزہ میں اپنی بیوی سے صحبت کرلی تھی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفارہ ادا کرنے کا حکم فرمایا، اب اس واقعہ میں کئی باتیں جمع ہیں، اس شخص کا دیہاتی ہونا، بیوی سے صحبت کرنا، خاص اس سال کے رمضان میں اس واقعہ کا پیش آنا، یہ سب ایسی باتیں نہیں ہیں جو کفارہ کا سبب بن سکتی ہیں؛ بلکہ رمضان المبارک میں قصداً روزہ توڑنا ہی ایسا وصف ہے جو اس حکم کی اساس بن سکتا ہے، یہی تنقیح مناط ہے۔اسی طرح قرآن مجید نے خمر (شراب) کو حرام قرار دیا ہے، خمر انگوری شراب کو کہتے ہیں، اس میں مختلف خصوصیات موجود ہیں، اس کا انگوری ہونا، میٹھا ہونا، کسی خاص رنگ کا ہونا اور نشہ آور ہونا، مجتہدین ان تمام اوصاف میں نشہ آور ہونے کی کیفیت کو خمر کے حرام ہونے کی علت (وجہ یا سبب) قرار دیتے ہیں اور باقی دوسرے اوصاف کو اس کے لیے موثر نہیں مانتے؛ غرض مختلف اوصاف میں سے اس خاص وصف کے ڈھونڈ نکالنے کو تنقیح مناط کہتے ہیں، جو نص میں مذکورہ حکم کے لیے اساس و بنیاد بن سکتے ہیں۔

تخریج مناط

نص نے ایک حکم دیا ہو اور اس کی کوئی علت (وجہ یا سبب) بیان نہ کی ہو، اب مجتہد علت دریافت کرتا ہے کہ اس حکم کی علت کیا ہے؟ اس عمل کا نام تخریج مناط ہے (مذکرۃ اصول الفقہ)

مثلاً :ارشاد خداوندی ہے کہ دو بہنوں کو نکاح میں جمع نہ کیا جائے (النساء:) حدیث میں بعض اور رشتہ دار عورتوں کو ایک نکاح میں جمع کرنے کی ممانعت وارد ہوئی ہے (مسلم، باب تحریم الجمع الخ، حدیث نمبر:) مگر کوئی علت (وجہ یا سبب) مقرر نہیں کی گئی ہے کہ دونوں بہنوں کو کیوں جمع نہ کیا جائے، فقہاء نے تلاش وتتبع سے کام لیا اور اس نتیجہ پر پہونچے کہ اس کی وجہ سے دو محرم عورتوں کو بیک نکاح میں جمع کرنا ہے؛ لہٰذا کسی بھی دو محرم رشتہ دار عورتوں کو بیک وقت نکاح میں جمع کرنا حرام قرار دیا؛ یہی تخریج مناط ہے۔

تنقیح وتخریج میں فرق

تخریج مناط اور تنقیح مناط میں کوئی جوہری فرق نہیں ہے دونوں کا منشاء نصوص میں مذکور حکم کی علت دریافت کرنا ہے، دونوں میں فرق صرف اس قدر ہے کہ تنقیح مناط میں مختلف ممکنہ علتوں میں سے ایک کی تعیین ہوتی ہے، جیسے روزہ کے کفارہ میں علت روزہ کی حالت میں جماع بھی ہوسکتا ہے اور قصداً روزہ توڑنا بھی ہوسکتا ہے، شوافع نے جماع کو علت مانا ہے جبکہ احناف نے قصداً (جانتے بوجھتے) روزہ توڑنے کو علت قرار دیا ہے؛ مگر تخریج مناط میں ایسے وصف کو علت بنایا جاتا ہے جس کا اس حکم کے لیے موثر ہونا بالکل بے غبار ہو اور اس میں تنقیح وتہذیب کی ضرورت پیش نہ آئے۔

تحقیق مناط

تحقیق مناط کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ کوئی متفق علیہ یا نص سے صراحتۂ ثابت شدہ قاعدہ شرعی موجود ہو، مجتہد کسی خاص واقعہ میں دیکھتا ہے کہ اس میں یہ قاعدہ موجود ہے یا نہیں؟ مثلاً محرم کے لیے قرآن مجید نے یہ قاعدہ مقرر کردیا ہے کہ اگر وہ شکار کرے تو اسی کے مثل بطور جزاء ادا کرے (المائدہ:) اب مجتہد متعین کرتا ہے کہ گائے کا مثل کون سا جانور ہے، جنگلی گدھے کا مماثل کس پالتو جانور کو سمجھا جائے، یہ تحقیق مناط کی پہلی صورت ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ نص میں کوئی حکم علت کی صراحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو، یا اس حکم کے لیے کسی خاص بات کے علت ہونے پر اجماع ہے، مجتہد کسی غیر منصوص صورت یا اس صورت میں جس کے متعلق صراحتۂ فقہاء کا اجماع موجود نہیں ہے، وہ یہ دیکھتا ہے کہ یہ علت یہاں پر پائی جاتی ہے یا نہیں؟ جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کے جھوٹے کو فرمایا کہ ناپاک نہیں ہے، اس لیے کہ یہ بلی ان مخلوقات میں سے ہے جن کی تم پر بہت زیادہ آمدورفت ہوتی رہتی ہے۔ (ابوداؤد، باب سؤر الھرۃ)

اب مجتہد غور کرتا ہے کہ کیا چوہے وغیرہ میں بھی یہی علت پائی جاتی ہے؟ اور کیا کتے بھی اس زمرہ میں آتے ہیں؟ عام فقہاء چوہے اور اس قسم کے بلوں میں رہنے والی مخلوق کو تو اس حکم میں رکھتے ہیں، کتوں کو اس حکم میں داخل نہیں مانتے، مالکیہ کا خیال ہے کہ یہ علت کتوں میں بھی ہے، اس لیے اس کا جھوٹا بھی پاک ہے، اور اس کے جھوٹے برتنوں کو دھونے کا حکم قیاس کے خلاف امر تعبدی (بندگی کے طور پر حکم بجالانا) ہے، چوری کی سزا ہاتھ کا کاٹا جانا ہے؛ لیکن کیا جیب کترا اور کفن چور پر بھی چور کا اطلاق ہوسکتا ہے؟ گواہ کے لیے عادل ہونا ضروری ہے؛ لیکن فلاں اور فلاں شخص عادل کے زمرہ میں آتا ہے یا نہیں؟ نشہ حرام ہے، لیکن فلاں فلاں مشروبات کیا نشہ آور اشیاء کے زمرہ میں داخل ہیں یا نہیں، یہ سب تفصیلات تحقیق وانطباق تحقیق مناط سے متعلق ہیں۔ (اصول الفقہ لابی



(زهره)

مجتہد کا دائرہ کار

احکام کی علتوں کو دریافت کرنا اوران کو پیش آمدہ مسائل پر منطبق کرنا اگرچہ مجتہد کا بنیادی کام ہے، لیکن اس سے یہ سمجھنا غلط ہے کہ اس کو صرف اتنا ہی کرنا ہے! بلکہ اس کا کام مجمل نصوص کی مراد کو پہنچنا اور مشترک المعنی الفاظ کے مصداق کی تعیین کرنا بھی ہے، عربوں کے استعمال اور محاورات کے مطابق شارع کی تعبیرات سے معنی اخذ کرنا بھی اس کا فریضہ ہے، حدیثوں کے معتبر یا نامعتبر ہونے کی تحقیق بھی اس کی ذمہ داری ہے، متعارض دلیلوں میں ترجیح وتطبیق سے بھی اس کو عہدہ برآ ہونا ہے، اس کے علاوہ اخذ و استنباط اور بحث وتحقیق کے نہ جانے کتنے دشوار گذار مراحل سے مجتہد کو گذرنا پڑتا ہے۔



بحث إذا تعارض الدليلان ما يفعل المجتهد

﴿دلائل میں تعارض کے وقت مجتہد کے اجتہاد پر بحث کا بیان﴾

جب دو دلیلوں میں تعارض آ جائے

ثم اذا تعارض الدليلان عند المجتهد فان كان التعارض بين الآيتين يميل الى السنة وان كان بين السنتين يميل الى آثار الصحابة رضى الله تعالىٰ عنهم والقياس الصحيح ثم اذا تعارض القياسان عند المجتهد يتحرى ويعمل بأحدهما لانه ليس دون القياس دليل شرعي يصار إليه وعلى هذا قلنا اذا كان مع المسافر إناء ان طاهر ونجس لا يتحرى بينهما بل يتيمم ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس يتحرى بينهما لان للماء بدلا وهو التراب وليس للثوب بدل يصار إليه فثبت بهذا أن العمل بالرأى انما يكون عند انعدام دليل سواه شرعا

ثم اذا تحرى وتأكد تحريه بالعمل لا ينتقض ذلك بمجرد التحرى وبيانه فيما اذا تحرى بين الثوبين وصلى الظهر باحدهما ثم وقع تحريه عند العصر على الثوب الآخر لا يجوز له أن يصلى العصر بالآخر لان الأول تأكد بالعمل فلا يبطل بمجرد التحرى وهذا بخلاف ما اذا تحرى فى القبلة ثم تبدل رأيه ووقع تحريه على جهة أخرى توجه اليه لان القبلة مما يحتمل الإنتقال فامكن نقل.

ترجمہ

پھر جب مجتہد کے پاس دو دلیلیں متعارض ہو جائیں تو اگر تعارض دو آیتوں کے درمیان ہو تو مجتہد سنت کی طرف رجوع کرے گا اور اگر تعارض دو سنتوں کے درمیان ہو تو مجتہد آثار صحابہ رضی اللہ عنہم اور قیاس صحیح کی طرف میلان کرے گا۔ پھر جب دو قیاس متعارض ہو جائیں مجتہد کے ہاں تو وہ سوچ وبچار کرے گا اور ان دونوں میں سے کسی ایک پر عمل کرے گا کیوں کہ بات یہ ہے کہ قیاس سے کم تر تو کوئی ایسی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب مسافر کے پاس دو برتن ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک ہو تو مسافر ان دونوں کے درمیان تحری کرے گا اس لئے کہ پانی کا بدل مٹی موجود ہے اور کپڑے کا کوئی بدل نہیں جی کی طرف رجوع کیا جائے پس اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ رائے اور قیاس پر عمل اس وقت ہوتا ہے جب اس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو پھر جب کسی نے تحری کی اور اس کی تحری اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تو یہ پختہ تحری محض تحری سے نہیں ٹو

ئے گی اس کی وضاحت اس صورت میں ہوگی جب کسی نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور ظہر کی نماز ایک کپڑے کے ساتھ پڑھی پھر عصر کے وقت اس کی تحری دوسرے کپڑے پر واقع ہوئی تو اس کے لئے دوسرے کپڑے کے ساتھ نماز پڑھنا عصر کی یہ جائز نہیں ہو گا اس لئے کہ اس کی پہلی تحری اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہو گئی تھی پس یہ پختہ تحری محض تحری سے باطل نہیں ہوگی اور یہ مسئلہ برخلاف ہے اس مسئلے کے کہ جب کسی نے قبلے کے بارے میں تحری کی پھر اس کی رائے تبدیل ہوگئی اور اس کی تحری دوسری جہت پر پڑ گئی تو وہ اس دوسری جہت کی طرف متوجہ ہوگا اس لئے کہ منتقل ہو سکتا ہے پس حکم کو منتقل کرنا ممکن ہے۔

قاعدہ فقہیہ

۱۔ جب دو آیتوں میں تعارض (ظاہرا) معلوم ہو تو اسے سنت کی طرف پھیر دیا جائے گا۔

اس کا ماخذ یہ ہے۔ ۱۔ ترجمہ: پس تم جتنا آسانی سے قرآن پڑھ سکتے ہو، پڑھ لیا کرو۔ (المزمل، ۲۰) اس آیت میں بالعموم یہ حکم بیان کیا گیا ہے کہ قراءت واجب ہے اس میں امام اور مقتدی دونوں شامل ہیں کیونکہ یہ حکم عام ہے اور صیغہ امر کا عموم سب کو شامل ہوتا ہے

۲۔ ترجمہ: اور جب قرآن پڑھا جائے، پس تم اس کو سنو اور خاموش ہو جاؤ۔

اس آیت میں خصوصی طور پر نفی کی گئی ہے کہ جب قرآن پڑھا جائے تو تم خاموشی سے اسے سنو اور اسکی طرف متوجہ ہو جاؤ۔ ان دونوں آیات میں بیان کردہ احکام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان میں تعارض ہے کیونکہ ایک آیت میں ایسا حکم بیان کیا گیا ہے جو امام اور مقتدی سب کو شامل ہے جبکہ دوسری آیت میں جو حکم بیان کیا گیا ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ جب امام قرآن پڑھے تو مقتدی پر لازم ہے کہ وہ اسے سنے اور خاموش رہے۔ اس قاعدہ کے مطابق ان دونوں آیات کے احکام کو حدیث کی طرف پھر دیا جائے گا۔ اور وہ حدیث یہ ہے۔ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جس کا امام ہو پس امام کی قراءت اس کی قراءت ہے۔ (الحدیث) اسی طرح دوسری حدیث مبارکہ یہ ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بے شک امام بنایا اسی لئے جاتا ہے تاکہ اسکی اتباع کیا جائے پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قراءت کرے، پس تم چپ کر جاؤ۔ الخ۔
(سنن ابن ماجہ ج ا ص ۶۱ قدیمی کتب خانہ کراچی)

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ پہلی آیت میں بیان کردہ عموم امام اور منفرد نمازی کو شامل ہے اور دوسری آیت میں بیان کردہ نفی کا حکم مقتدی کے ساتھ خاص ہے کہ جب کوئی نمازی حالت اقتداء میں ہوگا تب وہ قرأت نہیں کرے گا۔

۲۔ جب دو احادیث میں تعارض آجائے تو انہیں اقوال صحابہ اور قیاس کی طرف پھیر دیا جائے گا۔

۱۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں بلند آواز سے قرأت کی اور دو رکعتوں میں چار رکوع اور چار سجدوں کے ساتھ نماز پڑھائی (صحیح مسلم ج ا ص ۲۹۵، قدیمی کتب خانہ کراچی)

اس روایت میں نماز کسوف کی ہر ایک رکعت میں دو رکوع کرنے کا بیان ہے جبکہ دوسری روایات میں ہے کہ نماز کسوف ایک رکعت میں ایک رکوع کے ساتھ پڑھی گئی تھی۔

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں سورج کو گہن لگا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قدر طویل قیام کیا کہ لگتا تھا کہ آپ رکوع نہیں کریں گے، پھر آپ نے رکوع کیا تو لگتا تھا کہ رکوع سے سر نہیں اُٹھائیں گے، پھر قومہ کیا تو لگتا تھا کہ سجدے میں نہیں جائیں گے پھر سجدہ کیا تو لگتا تھا کہ سجدے سے سر نہیں اُٹھائیں گے، پھر آپ نے سجدے سے سر اُٹھایا اور دوسری رکعت بھی پہلی رکعت کی طرح پڑھی۔ (سنن ابوداؤد، ج ا ص ۱۲۹، دار الحدیث ملتان)

نماز کسوف میں رکوع وسجود کے بارے کے بہت سی مختلف روایات ہیں کہ جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر رکعت میں ایک سے زائد رکوع کئے تھے اور کچھ روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دوسری نمازوں کی طرح نماز کسوف پڑھی تھی۔ لہٰذا جب دو احادیث میں تعارض آجائے تو اس قاعدہ کے مطابق قیاس کی طرف حکم کو پھیرا جائے گا۔ جب ہم نے نماز کسوف کو دوسری نمازوں پر قیاس کیا تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ کوئی نماز بھی ایک رکعت میں ایک سے زائد رکوع کے ساتھ ثابت نہیں ہے لہٰذا جس طرح دوسری نمازیں ایک رکعت میں ایک رکوع کے ساتھ پڑھی جاتی ہیں نماز کسوف بھی اسی طرح ایک رکوع کے ساتھ پڑھی جائے گی۔ فقہاء احناف کے اس قیاس کی تائید حکم کے اعتبار سے اس حدیث سے بھی مؤید ہو رہی ہے۔

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب سورج اور چاند کو گرہن لگ جائے تو قریب کی پڑھی ہوئی فرض نماز کی مثل نماز پڑھو۔ (مسند احمد، ج ا ص ۳۳۳، دائرۃ المعارف عثمانیہ دکن)

اسی روایت سے علمائے اصول حدیث نے ایک قاعدہ ثابت کیا ہے وہ فرماتے ہیں جہاں روایات میں اضطراب پایا جائے تو مضطرب روایات پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ اور جس قدر بھی ایک سے زائد رکوع والی روایات ہیں وہ سب مضطرب ہیں۔

۳۔ جب دو قیاسوں میں تعارض آجائے تو کوئی قیاس ساقط نہ ہوگا بلکہ استصحاب حال پر عمل کیا جائے گا۔ (المنار، ص ۱۹۳) اس کی مثال گدھے کے جوٹھے کے پاک و ناپاک ہونے میں قیاسی اختلاف ہے۔

حکم کا نسخ نص کے درجے میں ہونے کا بیان

الحکم بمنزلة نسخ النص وعلى هذا مسائل الجامع الكبير في تكبيرات العيد وتبدل رأي العبد كما عرف،

ترجمہ

حکم کا نص کے منسوخ ہونے کی طرح ہونا اور اسی اصل پر جامع کبیر کے مسائل ہیں عید کی تکبیرات کے بارے میں اور بندے کی رائے کے بدل جانے کے بارے میں جس طرح کہ یہ اپنے مقام پر معلوم ہو چکے ہیں۔



بحث حجیة القیاس

﴿یہ بحث قیاس کے حجت ہونے کے بیان میں ہے﴾

قیاس پر عمل کرنے کے وجوب کا بیان

ووجوب العمل به البحث الرابع فصل فی القیاس القیاس حجة من حجج الشرع یجب العمل به عند انعدام ما فوقه من الدلیل فی الحادثة وقد ورد فی ذلك الأخبار والآثار قال علیه الصلوة والسلام لمعاذ بن جبل حین بعثه الی الیمن قال (بم تقضی یا معاذ)قال بکتاب الله تعالیٰ قال (فان لم تجد)قال بسنة رسول الله صلی الله علیه وسلم قال (فان لم تجد)
قال اجتهد برأیی فصوبه رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال الحمد لله الذی وفق رسول رسول الله علی ما یحب ویرضاه وروی أن إمرأة خثعمیة أتت إلی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقالت إن أبی كان شیخا كبیرا أدركه الحج ولا یستمسك علی الراحلة فیجزئنی أن أحج عنه قال علیه السلام (أرأیت لو كان علی أبیك دین فقضیته أما كان یجزئك فقالت بلی فقال علیه السلام فدین الله أحق وأولی)الحق رسول الله علیه السلام الحج فی حق الشیخ الفانی بالحقوق المالیة وأشار الی علة مؤثرة فی الجواز وهی (القضاء)وهذا هو القیاس،

ترجمہ

چوتھی بحث قیاس کے بیان میں ہے۔قیاس شرعی حجتوں میں سے ایک حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے کسی واقع میں اوپر والی دلیل کے نہ ہونے کے وقت۔اوراس کے شرعی حجت ہونے میں کئی احادیث اورآثار صحابہ رضی اللہ عنہم وارد ہوئے ہیں۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے فرمایا جس وقت ان کو یمن بھیجا ارشاد ہوا کس چیز کے ذریعے فیصلہ کروگے اے معاذ تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ اللہ کی کتاب کے ذریعے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم اس کو کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر تم نے اس کو سنت میں نہ پایا تو حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ میں اپنے قیاس سے اجتہاد کروں گا۔تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی بات کو صحیح قرار دیا اور ارشاد فرمایا ساری تعریفیں اس اللہ کی ہیں جس نے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جس کو اللہ تعالی پسند کرتا ہے اور جس سے وہ راضی ہوتا ہے اور یہ روایت بھی کی گئی ہے کہ قبیلہ خثعم کی ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہو گیا ہے اور اس پر حج فرض ہو گیا ہے اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا کیا میرے لئے یہ کافی ہوگی بات کہ میں اس کی طرف سے حج کروں۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تو بتا تو سہی کہ اگر تیرے باپ پر قرض ہوتا اور تو اس کی طرف سے ادا کرتی تو کیا وہ تیری لئے کافی نہ ہوتا تو وہ کہنے لگی کیوں نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اللہ تعالی کا قرض ادا ہونے کا زیادہ حقدار اور لائق ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو شیخ فانی کے حق میں حقوق مالیہ کے ساتھ ملایا اور جواز کی علت موثرہ کی طرف اشارہ فرمایا اور وہ ادا کرنا ہے اور یہی تو قیاس ہے۔

قیاس کی تعریف کا بیان

قیاس کا لغوی معنی ہے''اندازہ''دو چیزوں کے درمیان کوئی اندازہ کرنا،کہ وہ دونوں ایک جیسی ہیں۔جبکہ اس کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ فرع کو اصل کے ساتھ اس کے حکم کی علت کے مشابہ کرنا قیاس کہلاتا ہے اور اسی طرح یہ بھی اسکی تعریف ہے کہ فرع میں اصل کی طرح حکم کو ثابت کرنا قیاس ہے۔

قیاس کا ثبوت قرآن وسنت کی روشنی میں

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فاعتبروا یا اولی الابصار ۔(القرآن)

اعتبار کا مطلب

اعتبار کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز پر وہی حکم لگانا جو اس کی مثل چیز پر لگایا گیا ہے۔(قمر الاقمار ص۲۲۴،مکتبہ اکرمیہ پشاور)

اس آیت میں قیاس کرنے کا ثبوت ہے جس سے جمہور فقہاء نے استدلال کیا ہے۔

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا اور پوچھا تم کس طرح فیصلہ کروگے۔انہوں نے کہا میں اللہ کی کتاب سے فیصلہ کروں گا۔آپ نے فرمایا:اگر کتاب اللہ میں تصریح نہ ہو؟انہوں نے کہا پھر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے فیصلہ کروں گا۔آپ نے فرمایا:اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں تصریح نہ ہو؟انہوں نے کہا پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا آپ نے فرمایا:اللہ تعالیٰ کی حمد ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نمائندہ کو توفیق دی۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:جب حاکم اجتہاد سے کوئی فیصلہ کرے اور وہ صحیح ہو تو اس کو دو اجر ملتے ہیں اور جب وہ فیصلہ کرنے میں خطاء کرے تو اس کو ایک اجر ملتا ہے۔

(جامع ترمذی ج۱ص۱۵۸،۵۹،قدیمی کتب خانہ کراچی)



بحث الأخبار التى توجب حجية القياس

﴿یہ بحث حجت کوواجب کرنے والی اخبار کیلئے بیان میں ہے﴾

1وروی ابن الصباغ وهو من سادات أصحاب الشافعي في كتابه المسمى بالشامل عن قيس بن طلق بن علي أنه قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كأنه بدوي فقال يا نبي الله ما ترى في مس الرجل ذكره بعدما توضأ فقال هل هو إلا بضعة منه وهذا هو القياس،

2وسئل ابن مسعود عمن تزوج إمرأة ولم يسم لها مهرا وقد مات عنها زوجها قبل الدخول فاستمهل شهرا ثم قال أجتهد فيه برأيي فان كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمن ابن أم عبد فقال أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس فيها ولا شطط،

ترجمہ

اورابن صباغ جوکہ امام شافعی کے بڑے تلامذہ میں سے ہیں نے اپنی کتاب الشامل میں قیس بن طلق بن علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا گویا کہ وہ دیہاتی لگ رہا تھا اس نے کہا کہ اے اللہ کے نبی آپ کی کیا رائے ہے اس آدمی کے بارے میں جو وضو کرنے کے بعد اپنے ذکر کو ہاتھ لگالے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ وہ ذکر اس کے جسم کا ہی تو ایک ٹکڑا ہے اور یہی قیاس ہے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا اس آدمی کے بارے میں جس نے کسی عورت سے شادی کی اور اس کے لئے کوئی مہر مقرر نہیں کیا اور وہ (اس کا خاوند) اس کو چھوڑ کر مر گیا صحبت کرنے سے پہلے تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک مہینے کی مہلت مانگی پھر ارشاد فرمایا میں اس کے بارے میں اپنے قیاس سے اجتہاد کرکے بتاؤں گا اگر وہ قیاس صحیح ہوا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوگا اور اگر غلط ہوا تو ابن ام عبد کی طرف سے ہوگا۔ اور فرمایا کہ میں خیال کرتا ہوں کہ اس عورت کے لئے مہر مثل ہے نہ اس میں کمی ہوگی اور نہ زیادتی ہوگی۔

قیاس کی حجت کا بیان

قیاس ایک حکم کی وجہ کی بنیاد پر دوسرے حکم کو اخذ کرنے کو کہتے ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ دین نے نشے کے باعث شراب کو حرام کیا گیا ہے۔ نشہ شراب کے حرام ہونے کی علت یعنی وجہ ہے۔ اگر یہ نشہ کسی اور چیز میں بھی پایا جائے گا تو وہ بھی حرام قرار پائے گی۔ اسی بنیاد پر اہل علم چرس، ہیروئن، افیون اور دیگر نشہ آور اشیاء کو حرام قرار دیتے ہیں۔

قیاس کی ایک دلچسپ مثال یہ ہے کہ اسلامی قانون میں اونٹ، گائے اور بکری پر زکوۃ عائد کی گئی ہے۔ بھینس عرب میں موجود

نہ تھی۔ جب مسلمان دوسرے علاقوں میں پہنچے تو یہ سوال پیدا ہوا کہ بھینس پر کس جانور پر قیاس کرتے ہوئے زکوۃ عائد کی جائے۔ اہل علم نے گائے سے اس کی مشابہت کی بنیاد پر اس پر اسی شرح سے زکوۃ عائد کی جو گائے کے دین میں مقرر کی گئی ہے۔ اسی طرح قیامت تک مال و دولت کی جو مزید شکلیں پیدا ہوتی رہیں گی، انہیں سابقہ اشیا پر قیاس کرتے ہوئے ان پر زکوۃ عائد کی جاتی رہے گی۔ مثلاً جدید صنعتی پیداوار اور سروس انڈسٹری کے ٹرن اوور کے بارے میں بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ ان پر وہی زکوۃ عائد کرنی چاہیے جو کہ زرعی پیداوار کی زکوۃ ہے۔

ا تقتلوا الصيد وانتم حُرُمٌ، ومن قتله منكم متعمداً، فجزاءٌ مثلُ ما قتل من النَّعَم، يحكمُ به ذوا عدل منكم هدياً بالغَ الكعبة ۔

احرام کی حالت میں شکار مت کرو۔ اور اگر جان بوجھ کر کوئی ایسا کر بیٹھے تو جو جانور اس نے مارا ہے، اسی کے ہم پلہ جانور اسے مویشیوں میں سے قربان کرنا ہوگا جس کا فیصلہ تم میں سے دو اچھے کردار والے آدمی کریں گے اور یہ نذر کعبہ تک پہنچائی جائے گی۔

(المائدہ(595)

ان کے معاملے میں ہم پلہ جانور قربان کرنے کا حکم ہے۔ ہم پلہ ہونے کا فیصلہ دو اچھے کردار کے افراد کو کرنا ہے۔ جب (حالت احرام میں) شکار کرکے کھانے کو حرام قرار دیا گیا تو لازم ہے کہ کفارہ ایسے مویشی سے ادا کیا جائے جو شکار کیے گئے جانور سے جسمانی طور پر مشابہت رکھتا ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے صحابہ میں سے بعض افراد نے اس سے متعلق فیصلے کیے۔ انہوں نے لومڑی کو مارنے کے بدلے دنبہ، ہرن کے بدلے بکری، خرگوش کے بدلے ایک سال سے کم عمر بکری کا بچہ، اور گلہری کے بدلے چار ماہ سے کم عمر کا بکری کا بچہ قربان کرنے کا حکم دیا تھا۔

فقہی علوم کے ذخیرے سے پتہ چلتا ہے کہ ان صحابہ نے جانور کو ہم پلہ، جسم کی بنیاد پر قرار دیا ہے نہ کہ قیمت کی بنیاد پر۔ اگر وہ قیمت کی بنیاد پر فیصلہ کرتے تو احکام میں فرق واقع ہو جاتا کیونکہ زمانے اور ممالک کے لحاظ سے قیمتیں بدلتی رہتی ہیں جبکہ احکام کو ایک جیسا ہی ہونا چاہیے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ گلہری اور چار ماہ کا بکری کا بچہ جسم میں بھی ایک جیسے تو نہیں، البتہ قریب ترین ضرور ہیں۔ اس لئے اس کا فیصلہ کیا گیا تھا۔ اسی طرح ہرن اور بکری میں ایک دوسرے کی مماثلت کے لحاظ سے فیصلہ کیا گیا البتہ ان کا فرق گلہری اور چار ماہ کے بکری کے بچے کی نسبت کم ہے۔

جسمانی مماثلت کا معاملہ چوپاؤں کے شکار میں ہے، پرندوں کے شکار میں نہیں۔ یہ کفارہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کے مطابق دیا جائے گا اور وہ یہ ہے کہ شکار کو دیکھا جائے گا اور جو مویشی بھی جسمانی طور پر اس کے قریب ترین ہو، اسے کفارے کے طور پر قربان کیا جائے گا۔ اگر ان کے سائز میں کچھ فرق ہو تو قریب ترین مویشی کو قربان کیا جائے گا جیسا کہ لومڑی بکری سے کچھ بڑی ہوتی ہے، اس لئے اس کے بدلے کفارے کو بڑھا کر دنبہ قربان کرنے کا فیصلہ کیا گیا۔ اسی طرح گلہری ایک سال کی بکری سے چھوٹی ہوتی ہے تو اس کے بدلے کفارے کو کم کرکے چار ماہ کی بکری کو قربان کرنے کا فیصلہ دیا گیا۔

جہاں تک پرندوں کا تعلق ہے، ان کی مختلف خلقت کی وجہ سے ان کے مثل کوئی مویشی نہیں ہوسکتا۔ حدیث اور قیاس کی بنیاد پر ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اگر انسان کسی ایسے پرندے کو مار ڈالے جسے کھانا اس کے لئے جائز نہ ہو تو اس کی قیمت مالک کو ادا کرنا ضروری ہے۔ اہل علم کا اس معاملے میں اتفاق ہے کہ قیمت ادا کرنے میں قیمت کا تعین اسی جگہ اور وقت کے اعتبار سے کیا جائے گا، جہاں اور جب اس پرندے کو مارا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مختلف زمانوں اور شہروں میں قیمتیں مختلف ہوتی ہیں۔ ایک شہر میں کوئی پرندہ ایک درہم کا بک سکتا ہے اور دوسرے شہر میں اس کی قیمت ایک درہم سے کم بھی ہوسکتی ہے۔

اسی طرح ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ہم اچھے کردار والے افراد ہی کی گواہی قبول کریں۔ اس سے یہ حکم بھی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ جو اچھے کردار کا نہ ہو، اس کی گواہی قبول نہ کی جائے۔ کسی کی شکل سے یا اس کی باتوں سے تو یہ معلوم نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اچھے کردار کا ہے یا نہیں، سچائی کی علامتیں تو اس کے عمل اور کردار میں ہوا کرتی ہیں۔ جب کسی شخص کا مجموعی طور پر کردار اچھا ہو تو اس کی گواہی کو قبول کیا جائے گا۔ ایسا ہوسکتا ہے کہ بعض امور میں اس میں کوئی کمی پائی جاتی ہو کیونکہ کوئی شخص بھی گناہوں سے مکمل طور پر پاک تو نہیں ہے۔ اگر کسی شخص کے اچھے اور برے اعمال دونوں موجود ہوں تو پھر اجتہاد کے علاوہ اور کوئی طریقہ نہیں ہے جس سے اس کے اچھے یا برے کردار کا مالک ہونے کا فیصلہ کیا جائے۔ اس معاملے میں اجتہاد کرنے والوں میں اختلاف رائے بھی ہوسکتا ہے۔

اگر ایک آدمی کے اچھے اعمال ظاہر ہیں تو ہم اس کی گواہی کو قبول کریں گے۔ اگر کوئی دوسرا جج ہو اور وہ اس کے پوشیدہ گناہوں (یا جرائم) سے آگاہ ہے تو وہ اس کی شہادت کو رد بھی کرسکتا ہے۔ ایک ہی معاملے میں ایک جج نے گواہی قبول کر لی اور دوسرے نے نہ کی۔ یہ اختلاف رائے کی ایک مثال ہے لیکن ہر ایک نے اپنی ذمہ داری احسن انداز میں پوری کردی ہے۔

بحث کون شروط صحة القياس

﴿یہ بحث قیاس کے صحیح ہونے کی شرائط کے بیان میں ہے﴾

فصل شروط صحة القياس خمسة ،أحدها أن لا يكون في مقابلة النص والثاني أن لا يتضمن تغيير حكم من أحكام النص والثالث أن لا يكون المعدى حكما لا يعقل معناه والرابع أن يقع التعليل لحكم شرعي لا لأمر لغوي والخامس أن لا يكون الفرع منصوصا عليه

ومثال القياس في مقابلة النص فيما حكى أن الحسن بن زياد سئل عن القهقهة في الصلوة فقال انتقضت الطهارة بها قال السائل لو قذف محصنة في الصلوة لا ينتقض به الوضوء مع أن قذف المحصنة أعظم جناية فكيف ينتقض بالقهقهة وهي دونه فهذا قياس في مقابلة النص وهو حديث الأعرابي الذي في عينه سوء

وكذلك اذا قلنا جاز حج المرأة مع المحرم فيجوز مع الأمينات كان هذا قياسا بمقابلة النص وهو قوله عليه السلام (لا يحل لإمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر فوق ثلاثة أيام ولياليها الا ومعها أبوها أو زوجها أو ذو رحم محرم منها)ومثال الثاني وهو ما يتضمن تغيير حكم من أحكام النص ما يقال النية شرط في الوضوء بالقياس على التيمم فان هذا يوجب،تغيير آية الوضوء من الإطلاق الى التق

ترجمہ

قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ قیاس نص کے مقابلے میں نہ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کی تبدیلی کو متضمن نہ ہو اور تیسری شرط یہ ہے کہ جس حکم کو متعدی کیا گیا وہ ایسا حکم نہ ہو جس کی علت عقل میں آنے والی نہ ہو اور چوتھی شرط یہ ہے کہ علت بیان کرنا حکم شرعی کے لئے ہو حکم لغوی کے لئے نہ ہو پانچویں شرط یہ ہے فرع پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو۔ اور نص کے مقابلے میں قیاس کرنے کی مثال اس واقعہ میں ہے جسے نقل کیا گیا ہے کہ حسن بن زیاد سے نماز میں قہقہہ کا مسئلہ پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا سوال کرنے والا کہنے لگا کہ اگر کوئی آدمی نماز میں پاک دامن عورت پر تہمت لگائے تو اس سے اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا باوجود اس کے کہ پاک دامن عورت پر تہمت لگانا بہت بڑا

جرم ہےتو قہقہہ سے وضو کیسے ٹوٹے گا حالانکہ قہقہہ کا جرم تہمت کے جرم سے کم ہے یہ کہنا نص کے مقابلے میں قیاس کرنا ہے اور نص اس اعرابی کی حدیث ہے جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی اور اسی طرح ہم کہیں کہ عورت کا محرم کے ساتھ حج کرنا جائز ہے تو با اعتماد عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا یہ کہنا نص کے مقابلے میں قیاس کرنا ہے اور نص نبی علیہ السلام کا وہ فرمان ہے کہ حلال نہیں ہے اس عورت کے لئے جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو یہ بات کہ وہ تین دن رات سے زیادہ سفر کرے مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس کا باپ شوہر یا کوئی محرم رشتہ دار ہو اور دوسری شرط کی مثال اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کی تبدیلی کو متضمن ہو وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ نیت کرنا وضو میں شرط ہے تیمم پر قیاس کرنے کی وجہ سے اس لئے کہ یہ قیاس وضو کی آیت کو مطلق ہونے سے مقید کرنے کی طرف تبدیلی کو ثابت کرتا ہے۔

قیاس کے صحیح ہونے کی شرائط وامثلہ کا بیان

۱۔وہ قیاس کسی نص کے مقابلے میں نہ ہو،اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے امام محمد علیہ الرحمہ سے سوال کیا کہ کسی شخص نے نماز میں قہقہہ لگایا تو کیا اسکا وضو ٹوٹ جائیگا یا نہیں؟ تو آپ نے فرمایا؛ اس کا وضو اور نماز دونوں ٹوٹ جائیں گے،اس پر سائل نے کہا کہ اگر کسی شخص نے حالت نماز میں کسی پاک دامن عورت پر تہمت لگائی اور اسے گالی دی تو اس صورت میں اس کی صرف نماز ٹوٹتی ہے حالانکہ پاک دامن عورت پر تہمت لگانا تو اس قدر سخت گناہ ہے کہ اس پر حد لگائی جاتی ہے۔اور قہقہہ لگانا اس سے کئی درجے کم گناہ ہے،تو سائل کے قیاس کو نص کے مقابلے میں آنے کی وجہ سے غیر معتبر قرار دیا جائے گا۔کیونکہ ایک اعرابی جن کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی وہ نماز پڑھنے کا ارادہ کرتا تھا ایک مرتبہ وہ کنوئیں میں گر گیا،تو وہ لوگ جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کی اقتداء میں نماز پڑھ رہے تھے ان کو ہنسی (قہقہہ) آگئی۔جس وقت آپ فارغ ہوئے تو فرمایا: جس نے نماز میں قہقہہ لگایا ہے وہ نماز اور وضو دونوں کو لوٹائے۔ لہٰذا اس نص کی وجہ سے حالت نماز میں قہقہہ لگانے کی وجہ سے نماز کے ساتھ ساتھ اس کا وضو بھی ٹوٹ جائے گا۔

۲۔وہ قیاس احکام نص میں سے کسی حکم میں تغیر کا سبب نہ بنے:اس کی مثال یہ ہے کہ وضو کو تیمم پر اگر کوئی شخص قیاس کر کے یہ کہے کہ جس طرح تیمم میں نیت شرط ہے اسی طرح وضو میں بھی نیت شرط ہونی چاہیے تو اس کا یہ قیاس درست نہ ہوگا کیونکہ وضو میں فاغسلوا وجوھکم ،الخ (پارہ ۶،مائدہ) کا حکم مطلق ہے اور اگر اس میں وضو کی شرط لازم کریں گے تو یہ مقید ہو جائے گا حالانکہ قانون یہ ہے کہ مطلق،مطلق رہتا ہے اور مقید،مقید رہتا ہے اور اس قیاس سے قید ثابت کرنا بھی درست نہیں ہے۔لہٰذا یہ قیاس حکم نص میں تغیر کا سبب بن رہا ہے لہٰذا یہ فاسد ہوگا۔

۳۔وہ علت جو ایک مسئلہ میں جاری کی جارہی ہو وہ ایسی نہ ہو کہ عقل اس کا ادراک نہ کر سکے:اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح کوئی شخص کو بھول کر کھالیتا ہے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا

۴۔حکم شرعی کے لئے علت کو پیدا کیا جائے نہ کہ حکم لغوی کیلئے ،اس کی وضاحت یہ ہے کہ قیاس میں امر شرعی کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے نہ کہ امر لغوی اور اگر امر لغوی ثابت کرنا مقصود ہو تو وہ فرع کی طرف متعدی نہ ہوگا۔حالانکہ اس کا مقصود تو یہی ہوتا ہے۔



۵۔فرع کیلئے کتاب وسنت اور اجماع میں نص موجود نہ ہو۔اس کی دو صورتیں ہیں کہ اگر قیاس کے مقابلے میں نص موجود ہے یا تو وہ نص قیاس کے مخالف ہوگی اور یا اس کے موافق ہوگی اگر قیاس کے موافق ہے تو پھر قیاس سے حکم جاری کرنا ہی فضول ہے کیونکہ نص قیاس سے بے پرواہ کر دیتی ہے۔اگر نص قیاس کے مخالف تو پھر بھی قیاس کو ترک کر کے نص پر عمل کیا جائے گا۔

بحث بيان أمثلة شروط القياس

﴿یہ بحث شرائط قیاس کی مثالوں کے بیان میں ہے﴾

وكذلك اذا قلنا الطواف بالبيت صلوة بالخبر فيشترط له الطهارة وستر العورة كالصلوة كان هذا قياسا يوجب تغيير نص الطواف من الاطلاق الى القيد ومثال الثالث وهو ما لا يعقل معناه فى حق جواز التوضى بنبيذ التمر فانه لو قال جاز بغيره من الأنبذة بالقياس على نبيذ التمر أو قال لو شج فى صلاته أو احتلم يبنى على صلاته بالقياس على ما اذا سبقه الحدث لا يصح لان الحكم فى الأصل لم يعقل معناه فاستحال تعديته الى الفرع

وبمثل هذا قال أصحاب الشافعي رح قلتان نجستان اذا اجتمعتا صارتا طاهرتين فاذا افترقتا بقيتا على الطهارة بالقياس على ما اذا وقت النجاسة فى القلتين

لان الحكم لو ثبت فى الأصل كان غير معقول معناه ومثال الرابع وهو ما يكون التعليل لأمر شرعى لا لأمر لغوى فى قولهم المطبوخ

المنصف خمر لان الخمر انما كان خمرا لأنه يخامر العقل وغيره يخامر العقل أيضا فيكون خمرا بالقياس والسارق انما كان سارقا لأنه أخذ مال الغير بطريقة الخفية وقد شاركه النباش فى هذا المعنى فيكون سارقا بالقياس وهذا قياس فى اللغة مع اعترافه أن الإسم لم يوضع له فى اللغة

ترجمہ

اور اسی طرح جب ہم کہیں کہ بیت اللہ شریف کے طواف کا نماز کی طرح ہونا ثابت ہے حدیث سے اس لئے طواف کے لئے وضو اور ستر عورت شرط ہوگا نماز کی طرح یہ کہنا ایسا قیاس کرنا ہوگا جو طواف کی نص کو اطلاق سے قید لگانے کی طرف تبدیلی کو ثابت کرے گا۔اور تیسری شرط کی مثال اور تیسری شرط وہ ہے کہ حکم کا معنی عقل میں آنے والا نہ ہو نبیذ تمر کے ساتھ وضو کے جائز ہونے کے حق

میں ہے اس لئے کہ اگر کوئی کہے کہ دوسرے نبیذوں کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے نبیذ تمر پر قیاس کرنے کی وجہ سے یا کوئی کہے کہ اگر کسی کا سر زخمی ہو گیا نماز میں یا اس کو احتلام ہو گیا تو وہ اپنی نماز پر بنا کرے گا اس صورت پر قیاس کرنے کی وجہ سے جب اس کو حدث پیش آجائے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ اصل میں جو حکم ہے اس کا معنی (علت) عقل میں آنے والا نہیں ہے پس اس حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا محال ہو گیا۔ اور اسی طرح اصحاب شافعی رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ دو ناپاک مٹکے جب جمع ہو جائیں تو وہ دونوں پاک ہو جائیں گے۔ اور جب وہ دونوں الگ الگ ہو جائیں تو وہ طہارت پر باقی رہیں گے اس صورت پر قیاس کرنے کی وجہ سے جب دو مٹکوں میں نجاست گر جائے اس لئے کہ حکم اگر اصل میں ثابت ہو جائے تو اس کا معنی (علت) عقل میں آنے والا نہیں ہے۔ اور چوتھی شرط کی مثال اور چوتھی مثال وہ ہے کہ علت کا بیان امر شرعی کے لئے ہو نہ کہ امر لغوی کے لئے شوافع کے اس قول میں ہے کہ انگور کے جس شیرے کو پکا کر آدھا کر لیا گیا ہو وہ خمر ہے اس لئے کہ خمر خمر اس لئے ہوتی ہے کہ وہ عقل کو چھپا دیتی ہے اور اس کے علاوہ (مطبوخ منصف وغیرہ) بھی عقل کو چھپا دیتی ہے تو وہ بھی خمر ہوگا اس قیاس کی وجہ سے اور سارق سارق اس لئے ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کا مال خفیہ طریقے سے لیتا ہے اور کفن چور بھی سارق کے ساتھ شریک ہے اس معنی میں تو وہ سارق ہوگا اس قیاس کی وجہ سے اور یہ لغت میں قیاس کرنا ہے امام شافعی کے اس اعتراف کے باوجود کہ سارق کے نام کو لغت میں نباش کے لئے وضع نہیں کیا گیا۔

قیاس کی بعض امثلہ کا بیان

والدليل على فساد هذا النوع من القياس أن العرب يسمى الفرس أدهم لسواده وكميتا لحمرته ثم لا يطلق هذا الإسم على الزنجي والثوب الأحمر ولو جرت المقايسة في الأسامي اللغوية لجاز ذلك لوجود العلة

ولأن هذا يؤدى الى ابطال الأسباب الشرعية وذلك لأن الشرع جعل السرقة سببا لنوع من الأحكام فاذا علقنا الحكم بما هو أعم من السرقة وهو أخذ مال الغير على طريق الخفية تبين أن السبب كان في الأصل معنى هو غير السرقة

ترجمہ

اور قیاس کی اس نوع کے فاسد ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عرب والے کالے گھوڑے کا نام ادہم رکھتے ہیں اس کے کالا ہونے کی وجہ سے اور سرخ گھوڑے کا نام کمیت رکھتے ہیں اس کے سرخ ہونے کی وجہ سے پھر یہ نام نہیں بولتے کالے حبشی اور سرخ کپڑے پر اور اگر لغوی ناموں میں قیاس جاری ہوتا تو یہ نام بولنا (سرخ کپڑے اور کالے حبشی پر) جائز ہوتا علت کے پائے جانے کی وجہ سے اور اس لئے کہ یہ قیاس اسباب شرعیہ کو باطل کرنے کی طرف پہنچائے گا اور اسباب شرعیہ کو باطل کرنے کی طرف اس لئے پہنچائے گا کہ شریعت نے سرقہ کو احکام کی ایک نوع کے لئے سبب بنایا ہے پھر جب ہم قطع ید کے حکم کو معلق کر دیں اس چیز کے ساتھ جو سرقہ

سے عام ہے اور سرقہ سے عام دوسرے کے مال کو خفیہ طریقے سے لینا ہے تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ حکم کا سبب اصل میں ایسا معنی تھا جو سرقہ کے علاوہ تھا۔

فرع پر نص وارد نہ ہونے کی مثال قیاس کا بیان

وكذلك جعل شرب الخمر سببا لنوع من الأحكام فاذا علقنا الحكم بأمر أعم من الخمر تبين أن الحكم كان في الأصل متعلقا بغير الخمر

ومثال الشرط الخامس وهو (ما لا يكون الفرع منصوصا عليه) كما يقال اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار لا يجوز بالقياس على كفارة القتل

ولو جامع المظاهر في خلال الإطعام يستأنف الإطعام بالقياس على الصوم ويجوز للمحصر أن يتحلل بالصوم بالقياس على المتمتع والمتمتع اذا لم يصم في أيام التشريق يصوم بعدها بالقياس على قضاء رمضان

ترجمہ

اور اسی طرح شریعت نے شراب پینے کو سبب بنایا ہے احکام کی ایک قسم کے لئے پھر جب ہم حکم کو معلق کر دیں اس چیز پر جو خمر سے عام ہے تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ حکم اصل میں متعلق تھا خمر کے علاوہ کے ساتھ۔ اور پانچویں شرط کی مثال اور پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع پر کوئی نص وارد نہ ہو جس طرح کہ کہا جاتا ہے کافر رقبہ کو قسم اور ظہار کے کفارے میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے کفارہ قتل پر قیاس کرنے کی وجہ سے اور اگر ظہار کرنے والے آدمی نے کھانا دینے کے دوران جماع کر لیا تو وہ دوبارہ کھانا دے گا روزے پر قیاس کرنے کی وجہ سے اور محصر کے لئے جائز ہے کہ وہ روزے رکھ کر حلال ہو جائے متمتع پر قیاس کرنے کی وجہ سے اور متمتع جب ایام تشریق میں روزے نہ رکھ سکا تو وہ ایام تشریق کے بعد روزے رکھ سکے گا قضاء رمضان پر قیاس کرنے کی وجہ سے۔

بحث في تعريف القياس الشرعي

﴿یہ بحث قیاس شرعی کی تعریف کے بیان میں ہے﴾

قیاس شرعی کا بیان

هو ترتب الحكم في غير المنصوص عليه على معنى هو علة لذلك الحكم في المنصوص عليه ثم انما يعرف كون المعنى علة بالكتاب وبالسنة وبالإجماع وبالإجتهاد والإستنباط بحث العلة



المعلومة بالكتاب

فمثال العلة المعلومة بالكتاب كثرة الطواف فانها جعلت علة لسقوط الحرج فى الإستئذان فى قوله تعالىٰ (ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم على بعض) ثم أسقط رسول الله عليه الصلوة والسلام حرج نجاسة سؤر الهرة بحكم هذه العلة فقال عليه السلام (والهرة ليست بنجسه فانها من الطوافين عليكم والطوافات) فقاس أصحابنا جميع ما يسكن فى البيوت كالفأرة والحية على الهرة بعلة الطواف .

وكذلك قوله تعالىٰ (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) بين الشرع أن الإفطار للمريض والمسافر لتيسير الأمر عليهم ليتمكنوا من تحقيق ما يترجح فى نظرهم من الإتيان بوظيفة الوقت أو تأخيره إلى أيام أخر ،

ترجمہ

قیاس شرعی وہ حکم کا مرتب ہونا ہے غیر منصوص علیہ میں ایسے معنی کی بناپر کہ وہ معنی اسی حکم کی علت ہو منصوص علیہ میں پھر اس معنی کا علت ہونا معلوم ہوگا کتاب اللہ سے اور سنت سے اور اجماع سے اور اجتہاد واستنباط سے ۔پس اس علت کی مثال جو کتاب اللہ سے معلوم ہوئی ہو کثرت طواف ہے اس لئے کہ کثرت طواف کو علت بنایا گیا ہے اجازت طلب کرنے میں حرج کے ساقط ہونے کے لئے اللہ تعالیٰ کے فرمان ليس عليكم ولا عليهم جناح بعد هن طوا فون عليكم بعضكم على بعض میں (ترجمہ) نہیں ہے تم پر اور نہ ان پر کوئی گناہ ان تین اوقات کے بعد تم آپس میں ایک دوسرے کے پاس آنے جانے والے ہو۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کے جھوٹے کی نجاست کے حرج کو ساقط کردیا اس علت کے حکم کی وجہ سے چنانچہ آقا علیہ السلام نے ارشاد فرمایا بلی ناپاک نہیں ہے اس لئے کہ وہ تمہارے پاس بچوں اور باندیوں کی طرح آنے جانے والیوں میں سے ہے پھر ہمارے علماء نے قیاس کیا ان چیزوں کو جو گھروں میں رہتی ہیں جس طرح چوہا اور سانپ بلی پر طواف کی علت کی وجہ سے اور اسی طرح اللہ کا فرمان يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ہے (ترجمہ) اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے اور تمہارے ساتھ تنگی نہیں چاہتا شریعت نے بیان کردیا کہ مریض اور مسافر کے لئے افطار کرنا ان پر روزے کے معاملے کو آسان بنانے کے لئے تا کہ وہ قادر ہو جائیں اس چیز کے ثابت کرنے پر جو ان کی نظروں میں راجح ہو یعنی وقتی فرض کو بجالانا یا اس کو دوسرے دنوں تک موخر کرنا۔

قیاس کی اصطلاحی تعریف

علامہ آمدی نے الاحکام میں قیاس کی تقریباً تمام مشہور تعریفات کے تذکرہ اور بالترتیب ان کے ضعف پر تنبیہ کے بعد جو مختار تعریف بتلائی ہے وہ اس طرح ہے فرع واصل کا حکم منصوص کی علت مستنبطہ میں مساوی ہو جانا، قیاس ہے۔ اس تعریف کے متعلق علامہ



آمدی نے کہا۔

وهذه العبارة جامعة مانعة وافية بالغرض عرية عما يعترضها من التشكيكات العارضة لغيرها على ماتقدم . (الاحكام فى أصول الاحكام)

تعریف مذکور جامع مانع ہے، مفہوم قیاس کی اس کی روشنی میں پورے طور پر وضاحت ہو جاتی ہے اور دیگر تعریفات پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان سے یہ محفوظ ہے۔

مگر ڈاکٹر عبداللہ الترکی کو اس تعریف کی جامعیت و مانعیت سے انکار ہے، جامع اس لیے نہیں ہے کہ تعریف مذکورہ علت منصوصہ کو شامل نہیں ہے؛ کیونکہ تعریف میں علت مستنبط کی قید لگی ہوئی ہے اور مانع اس لیے نہیں کہ تعریف مذکور مفہوم الموافقہ وفحوی الخطاب کو بھی عام ہے (اس کی تعریف یہ ہے کہ بیان کردہ حکم کے محض ظاہر الفاظ پر غور کرنے سے یہ پتہ چل جائے کہ مسکوت عنہ کا حکم بھی یہی ہے۔ (اصول مذہب الامام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ)

کیوں کہ ان پر بھی قیاس کی یہ تعریف صادق آتی ہے؛ لہٰذا قیاس کی صحیح ترین تعریف وہی ہو سکتی ہے جس کو کمال الدین ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے التحریر میں اختیار کیا ہے کہ علت کے اندر غیر منصوص مسئلہ کا منصوص مسئلہ کے مساوی ہو جانا ہے۔

لیکن آمدی کی کی گئی تعریف پر جامعیت کے لحاظ سے جو اعتراض کیا گیا ہے اس کی یہ توجیہ ممکن ہے کہ علت مستنبطہ کی تخصیص انہوں نے تعریف میں اس بناء پر کی ہے کہ جب علت منصوص ہوتی ہے تو بہت کم لوگ حکم کے متعدی کرنے میں اختلاف کرتے ہیں (دیکھیے، ارشاد الفحول) اور مانعیت کے لحاظ سے جو مفہوم الموافقہ کو لے کر اعتراض کیا گیا ہے تو اس تعلق سے کہا جاسکتا ہے کہ مفہوم الموافقہ کا قیاس کے تحت داخل ہو جانا آمدی کے مسلک کے اعتبار سے مضر نہیں؛ کیونکہ اکثر شوافع کے نزدیک مفہوم الموافقہ بھی قیاس ہی ہے اور وہ قیاس جلی کے اقسام میں سے ہے (البحر المحیط) اس لیے گو فی نفسہ محقق ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف مختار اور عمدہ ہو سکتی ہے، مگر اس سے آمدی کی تعریف پر زد نہیں پڑتی، اس کی جامعیت و مانعیت اپنی جگہ بدستور باقی ہے۔

قیاس کا موضوع

رویانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں مسکوت عنہا فروع کے احکام کو علل مستنبطہ کے واسطہ سے اصول منصوصہ سے معلوم کرنا قیاس کا موضوع ہے، یعنی منصوص اور صریحی حکم کی علت تلاش کر کے غیر منصوص مسائل کے احکام دریافت کرنا قیاس کا موضوع ہے۔ (البحر المحیط)

قیاس کی مثال

خمر (شراب) کے پینے کی حرمت کے بارے میں قران پاک کی یہ آیت نص صریح ہے۔

يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ

لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ،(المائدہ)

اے ایمان والو یہ جو ہے شراب اور جوا اور بت اور پانسے سب گندے کام ہیں شیطان کے سو ان سے بچتے رہو تا کہ تم نجات پاؤ۔

قیاس کرنے والے مجتہد نے خمر کی حرمت کی علت (وجہ وسبب) پر غور کیا تو وہ خمر کا نشہ آور ہونا پایا گیا خمر کے بارے میں تو قرآن میں حکم مذکور ہے، لیکن دیگر منشیات کے بارے میں حکم مذکور نہیں اب آیا ان دیگر منشیات کا استعمال جائز ہے یا ناجائز ہے؟ مجتہد نے غور کیا تو دیگر منشیات میں بھی نشہ آور ہونے کی وہی علت (وجہ وسبب) پائی تو مجتہد نے دیگر منشیات کے بارے میں بھی حرمت کا حکم لگایا یعنی جو حکم خمر (شراب) کا تھا اس کو دیگر منشیات کی طرف متعدی کیا اور ان میں بھی حرمت کا قول کیا۔

تو یہاں خمر اصل ہے، دیگر منشیات فرع اور حکم حرمت، جو اصل سے فرع کی طرف منتقل کرنے کا قیاس کیا گیا ہے۔

قیاس کا مدار علت پر ہے حکمت پر نہیں

یہ امر محتاج بیان نہیں کہ قیاس کا دارومدار علت پر ہوتا ہے حکمت پر نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ حکمت غیر منضبط، تغیر پذیر اور مختلف ہوتی رہتی ہے، اشخاص کے اعتبار سے بھی، ماحول اور اطراف کے اعتبار سے بھی، اس لیے حکم کی بنیاد ایسی بے ثبات چیز پر نہیں رکھی جاسکتی، اس کے برخلاف علت ایک منضبط اور مستحکم شئی ہوا کرتی ہے ماحول کے اثر کو قبول نہیں کرتی، مثلاً حق شفعہ کے مسئلہ میں غور فرمائیے کہ یہاں ایک چیز ہے شرکت فی العقار اور ایک چیز ہے دفع ضرر الجوار یعنی شفیع کو حق شفعہ ملنا چاہیے؛ کیونکہ اس کو بیچے جانے والے مکان و جائیداد میں کسی نہ کسی طرح کی شرکت حاصل ہے، شفیع کو حق شفعہ اس بناء پر بھی ملنا چاہیے کہ بجائے اس کے اگر کوئی اجنبی اس مکان کو خرید لے تو امکان ہے کہ بُرے پڑوسی سے سابقہ پڑ جائے، دونوں ہی وصفوں میں ادنی غور وفکر سے یہ ثابت ہوگا کہ وصف اوّل تو منضبط ہے کہ شفیع کی شرکت بہر حال رہتی ہے؛ مگر وصف دوم غیر منضبط ہے، ہوسکتا ہے کہ خریدنے والا مشتری دین واخلاق میں خود اس شفیع سے اچھا نکلے؛ اس لیے مزاج شریعت وصف اوّل پر ہی بناء قیاس کا متقاضی ہے، مقتضائے یسر بھی یہی ہے؛ کیوں کہ ہر فرد کے لیے حکمت کا صحیح انضباط حرج سے خالی نہیں اسی وجہ سے شریعت نے مثال مذکور میں بھی حق شفعہ کا دارومدار علت یعنی شرکت فی العقار پر رکھا ہے، دفع ضرر جوار پر نہیں، گو کہ علت کی وضع وتعیین میں فی نفسہ خود حکمت کا بھی بڑا دخل ہوتا ہے۔

(اصول الفقہ لأبی زہرہ)

حجیت قیاس

اللہ جل شانہ نے آیات بدء خلق اور آیات احکام ہر دو کے ذریعہ قیاس کے حجت ہونے کی جانب رہنمائی فرمائی ہے، ارشادِ خداوندی ہے إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ۔ (آل عمران)

بے شک حالت عجیبہ عیسی کی اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشابہ حالت عجیبہ آدم کے ہے کہ ان کو مٹی سے بنایا پھر ان کو حکم دیا کہ

ہو جا بس وہ ہوگئے۔

اس آیت میں عیسی علیہ السلام کی خلق وپیدائش کو آدمؑ کے وجود ونشاۃ پر قیاس کیا گیا، دونوں کے مابین علت جامعہ کمال قدرت خداوندی کے علاوہ دونوں پیغمبروں کا بغیر باپ کے ہونا ہے (مقدمہ اعلاء السنن)

ایک اور مخصوص پس منظر میں یہ آیات نازل کی گئیں

وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۔ (یٰسین)

اور اُس نے ہماری شان میں ایک عجیب مضمون بیان کیا اور اپنی اصل کو بھول گیا، کہتا ہے کہ ہڈیوں کو جب کہ وہ بوسیدہ ہوگئی ہوں کون زندہ کردیگا؟ آپ جواب دیجئے کہ اُن کو وہ زندہ کرے گا جس نے اول بار ان کو پیدا کیا اور وہ سب طرح کا پیدا کرنا جانتا ہے۔

ان آیات میں علت مشترکہ کمال قدرت کی بناء پر نشاۃ ثانیہ اور بعث بعد الموت کو نشاۃ اولی پر قیاس کر کے ثابت کیا گیا، آیات احکام میں قیاس کا استعمال اس طرح پر ہوا ہے، سورۂ نور کی آیت میں عورتوں کو بتلایا گیا کہ ابا ء واجداد سے پردہ ضروری نہیں بقیہ چچا اور ماموں کو اس فہرست میں شامل کرنے کی ذمہ داری خود بندوں کے سپرد کی گئی، سورۂ احزاب کی آیت میں یہ احکامات دیئے گئے کہ مطلقہ مومنہ غیر مدخول بہا پر کوئی عدت نہیں، اب لامحالہ قیاساً مطلقہ کافرہ غیر مدخول بہا بھی اس حکم میں داخل ہوں گی کہ مبنی اسقاط عدت ایمان نہیں؛ بلکہ عدم مسیس اور مطلقہ کا غیر مدخول بہا ہونا ہے (مقدمہ اعلاء السنن)

ان دلائل کے علاوہ قرآنی تعلیلاتِ احکام بجائے خود ایک مستقل موضوع ہے، جس میں قیاس کے حجت شرعیہ ہونے کے صریح اشارات ہیں، آخر اللہ تعالیٰ نے فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الْأَبْصَارِ (الحشر) کے امر تکلیفی کے ذریعہ قیاس کی حجت تمام کردی کہ اے خردمند و قیاس وعقل سے بھی تو کام لو۔ (اصول بزدوی)

واضح رہے کہ یہاں اعتبار سے قیاس ہی مراد ہے، تدبر و تفکر مراد نہیں، جیسا کہ ابن حزم کا گمان ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اعتبار متعدی بدو مفعولکا متقاضی ہوتا ہے اور اس کا تحقق اسی وقت ممکن ہے جب کہ اعتبار بمعنی قیاس ہو، اعتبار بمعنی تفکر و تدبر تعدی الی المفعولینکی مطلق صلاحیت نہیں رکھتا، بالفرض اگر تسلیم کرلیا جائے کہ یہاں اعتبار کے معنی تفکر و تدبر ہی کے ہیں، جیسا کہ سیاق وسباق سے واضح ہے تو جواب یہ ہے کہ یہاں شئی میں تفکر محض کے معنی ہرگز مراد نہیں؛ بلکہ اُسے اپنی نظیر سے ملحق کر کے تدبر کرنا مقصود ہے اور قیاس اسی سے عبارت ہے۔ (مقدمہ اعلاء السنن)

(فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الْأَبْصَارِ ۵۹، سورہ الحشر) سو عبرت پکڑو اے آنکھ والو۔

مفسر قرآن علامہ ابو سعود رح نے تفسیر کبیر کے حاشیہ میں لکھا ہو وقد استدل به على حجية القياس اس آیت سے قیاس کے حجت ہونے پر قیاس کیا گیا ہے (تفسیر کبیر ۶/۳۵۱)

اور علامہ آلوسی بغدادی رح لکھتے ہیں اس آیت سے قیاس۔ شرعیہ پر عمل کرنے کا استدلال مشہور ہوگیا ہے علماء نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر اعتبار کا حکم دیا ہے اور وہ ایک چیز سے دوسری چیز کی طرف اشتراک کی وجہ سے حکم کے منتقل ہونے کا نام ہے، اور یہی قیاس شہریت میں معتبر ہے، اس لئے کہ اس کے اندر بھی حکم اصل سے فرع کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

(روح المعانی ۲۸؍۴۲)

سنت سے قیاس کا ثبوت

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وعمل ہردو سے قیاس کا حجت ہونا ثابت ہے، ذخیرہ احادیث میں ایسے ارشادات عالیہ افراط کے ساتھ ملیں گے جو کسی نہ کسی اعتبار سے علل واوصاف موثرہ سے مربوط ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نگاہ میں اس کا ایک عظیم مقصد یہ بھی تھا کہ مجتہدین امت اصل علت سے رہنمائی حاصل کرکے جدید پیش آمدہ مسائل کا شرعی حل دریافت کریں، سورہرۃ (بلی کا جھوٹا) کے بارے میں ارشاد گرامی ہے

إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ . (ابوداؤد، كِتَاب الطَّهَارَةِ، بَاب سُؤْرِ الْهِرَّةِ)

کہ بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے؛ کیونکہ وہ اُن جانوروں میں سے ہے جن کی گھروں میں کثرت سے آمدورفت رہتی ہے۔

ایک نکاح میں عورت اور اس کی پھوپھی یا خالہ کو جمع کرنے کی ممانعت میں فرمایا گیا۔

إِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ . (المعجم الكبير)

کہ اگر تم ایسا کروگے تو رشتہ وتعلقات میں دراڑ کا سبب بنوگے۔

مس ذکر کے عدم ناقض وضو ہونے کو یہ علت بیان کرکے سمجھایا گیا هَلْ هُوَ إِلَّا مُضْغَةٌ مِنْهُ .(ترمذی، كِتَاب الطَّهَارَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، بَاب مَا جَاءَ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ)

کہ عضو تناسل دیگر اعضاء بدن کی طرح بدن کا ایک حصہ ہی تو ہے۔ پھر اس کے چھونے سے وضو کیوں ٹوٹے گا۔

بوس وکنار کے مفسد صوم نہ ہونے کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تشبیہ دی کلی کرنے سے کہ جس طرح مقدمات اکل (منہ میں پانی لینا کلی وغیرہ کی غرض سے) کو اکل نہیں کہا جاتا؛ اسی طرح مقدمات جماع (بوس وکنار) کے مرتکب کو مجامع نہیں کہا جائے گا۔

(مقدمہ اعلاء السنن)

احادیث احکام اس جیسی تعلیلات سے پُر ہیں، اثبات قیاس کے باب میں حدیث معاذ رضی اللہ عنہ شان امام کا درجہ رکھتی ہے، ابوعون کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو جب یمن بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو معاذ رضی اللہ عنہ کو بلاکر پوچھا کہ بتاؤ معاذ کوئی قضاء درپیش ہوجائے تو کس طرح اس سے نمٹوگے؟ عرض کیا یارسول اللہ کتاب اللہ کی روشنی میں، آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کتاب اللہ میں اس کا حکم نہ ملے تو؟ جواب دیا سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں تلاش کرونگا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر معلوم فرمایا کہ سنت میں اس کی صراحت نہ ملے تو کیا کروگے؟ دست بستہ عرض کیا کہ یارسول اللہ مقدور بھر اجتہاد کرونگا، اپنے فرستادہ معاذ رضی اللہ عنہ کے اس موفق جواب پر فرطِ مسرت میں آپ نے ان کے سینہ پر دستِ شفقت رکھا اور حمد وثنا کے ساتھ ان کے طرزِ اجتہاد کی تصویب فرمائی۔ (ترمذی)

ابن حزم نے اس حدیث کے بارے میں بہت کچھ کہہ ڈالا ہے، مثلاً یہ حدیث حدِ احتجاج سے گری ہوئی ہے، مجہول اور بے نام رواۃ کے واسطہ سے منقول ہے؛ بلکہ قرائن خارجیہ اس کے موضوع ہونے پر دال ہیں؛ لیکن ابن حزم کے ان ہفوات کا علامہ ابن القیم الجوزیہ کی زبانی بس ایک ہی جواب ہے کہ اس حدیث کا دم بھرنے والے کوئی اور نہیں امیر المؤمنین فی الحدیث حضرت شعبۃ بن الحجاج ہیں، جن کے بارے میں محدثین کا یہ معروف تبصرہ ہے کہ جس روایت کی سند شعبہ سے ہوکر گذرتی ہو تو اس حدیث کا صحیح ہونا ثابت بلادلیل ہے، استدلالی جواب یہ ہے کہ اصحاب معاذ کی جہالت صحت حدیث میں قادح نہیں کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے اصحاب اور ان کے ساتھ اُٹھنے بیٹھنے والے کوئی جھوٹے اور تہمت زدہ لوگ نہ تھے، اس لیے راوی حدیث حضرت حارث بن عمرو کا رجال سند کے ناموں کی تصریح نہ کرنا بجائے خود حدیث کی شہرت کی دلیل ہے کہ یہ روایت کوئی ایک دوافراد سے نہیں کہ ان کے ناموں کو گنایا جائے؛ پھر ابوبکر خطیب رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق ایک سند میں راوی حدیث کی صراحت عبدالرحمٰن بن غنم کے نام سے بھی مذکور ہوئی ہے اس لیے جہالت کا حکم لگانا صحیح نہیں (اعلام الموقعین ر) جہاں تک حدیث مذکور کی موضوع ہونے پر پیش کردہ ابن حزم کے قرائن خارجیہ کا سوال ہے تو نہ وہ فی نفسہ اس قابل ہیں کہ ان کی طرف توجہ کی جائے اور نہ ہی صحت سند کے ساتھ روایت کے ثبوت نے ان کی جوابدہی کی کوئی گنجائش چھوڑی ہے۔

اجماع سے قیاس کا ثبوت

ابن عقیل حنبلی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا قیاس سے حجت واستدلال کرنا تواتر معنوی کی حد تک پہنچ چکا ہے، ابن دقیق العید کا کہنا ہے کہ جمہور امت کے نزدیک عمل بالقیاس ایک ایسی طئے شدہ حقیقت ہے کہ جوزمین کے ہر چپہ میں قرنا بعد قرن مشہور ومعروف رہی ہے (ارشاد الفحول)

مانعینِ زکوۃ سے قتال پر اجماع صحابہ ایک معروف بات ہے، احادیث کا ادنی درک رکھنے والے بھی جانتے ہیں کہ اس کی بناء تارکین صلاۃ سے قتال پر تھی، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت وامامت کبریٰ پر صحابہ رضی اللہ عنہ کا اجماع، کیا امامت فی الصلاۃ پر مبنی نہیں تھا؟ انکار ہو تو کیا کتب احادیث کے اس ٹکڑے کو

رَضِيَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَمْرِ دِينِنَا أَفَلَا نَرْضَاهُ لِدُنْيَانَا . (حجية القياس)

کہ جس شخصیت کا انتخاب رسول اللہ نے ہمارے دین ونماز کے لیے کیا ہے، ہماری دنیا ومعاش کی قیادت کے لیے اس سے موزوں اور کوئی ہوسکتا ہے؟۔

صحابہ رضی اللہ عنہ کے حینِ حیات حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حکمت سے معمور بصیرت افروز نگارشات کیا حجیت قیاس کے لیے کافی نہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے ایک مکتوب کے ذریعہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو مقدمات کے فیصلے کرنے کے اصول وطریقہ کار سے متعلق چند نہایت اہم ہدایات دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تمہارے قلب میں جب کسی ایسے معاملہ کے متعلق کھٹک ہو جس کا کوئی حکم کتاب وسنت میں موجود نہ ہو تو اس تردد واشکال کے وقت اپنے فکر ونظر کو کام میں لاؤ اور واقعہ کی نوعیت کے سارے پہلوؤں کو اچھی طرح سمجھ کر بنظرِ غائر جائزہ لو پھر ان کے اشباہ ونظائر کو تلاش کرو، اسکے بعد ان نظائر کو سامنے رکھ کر قیاس کرو اور اس بات کا پورا لحاظ رکھو کہ جو عند اللہ اقرب ہو اور زیادہ سے زیادہ جو حق کے مشابہ ہو اس پر تمہارا اعتماد قائم ہو سکے۔

(چراغِ راہ۔ اعلام الموقعین)

ہم اس بحث کو امام شافعی کے شاگردِ رشید اور ان کے دستِ راست امام مزنی رحمہ اللہ کے چند نہایت بلیغ ونادر کلمات پر ختم کرنا چاہتے ہیں وہ ارشاد فرماتے ہیں کہ عہد نبوی سے لے کر ہمارے اس دور تک تمام فقہاء نے زندگی کے ان سارے معاملات میں قیاس سے کام لیا جن کے لیے دینی احکام کے اثبات واظہار کی ضرورت پڑی اور اس مدت کے تمام علماء کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ حق کی نظیر حق ہوتی ہے اور باطل کی نظیر باطل؛ لہٰذا کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ قیاس کا انکار کرے؛ کیونکہ قیاس کا مآل ومفاد اس کے سوا کیا ہے کہ وہ ان امور میں کتاب وسنت کے مشابہ اور اس کے مثل ہے جن سے کتاب وسنت خاموش ہیں اور جب نظیر حق ہوتی ہے تو قیاس جو حق کی نظیر ہے وہ بھی حق ہوگا۔ (چراغِ راہ۔ اعلام الموقعین)

قیاس کو ثابت ورد کرنے والوں کا بیان

علامہ ابن عبدالبر اپنی مایہ ناز کتاب جامع بیان العلم میں رقمطراز ہیں جمہور امت اور تمام امصار کے علماء کا مسلک یہی ہے کہ مسائل توحید اور عقائد میں قیاس کو دخل نہیں ہے اور احکام میں قیاس سے چھٹکارا بھی نہیں ہے، اصحابِ ظواہر کے سرکردہ داؤد بن علی ظاہری کے علاوہ علامہ قاسانی، علامہ نہروانی اور ظاہریہ کے امام ثانی فخر اندلس ابن حزم اندلسی وغیرہ گروہ منکرین کے بڑے ہی نقاد لوگوں میں شمار ہوتے ہیں۔ (ارشاد الفحول)

چنانچہ ابن حزم الاحکام میں لکھتے ہیں ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس جملة، وهو قولنا الذى ندين الله به، والقول بالعلل باطل . (ارشادالفحول، الفصل الثانی فی حجیة القیاس، مدخل/ . احکام فی اصول الاحکام لابن حزم)

یعنی اصحابِ ظواہر کا مذہب قیاس اور علل واسباب کے بطلان کا ہے، ہماری اپنی رائے بھی یہی ہے۔ سرخیل منکرین ابن حزم ظاہری کے انکارِ قیاس کے دلائل کا خلاصہ انکارِ قیاس کے بارے میں ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کی شدت کو مدنظر رکھتے ہوئے ضروری ہے کہ ان کے دلائل کا پہلے خلاصہ پیش کر دیا جائے، تفصیل کا یہاں موقع نہیں، جسے وقت ہو وہ حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ کی

انہاء السکن الی من یطالع اعلاء السنن، جلد دوم کا مطالعہ کرے یہاں سر دست صرف ابوزہرہ کی ذکر کردہ تلخیص پیش کی جاتی ہے۔ ابن حزم کے انکارِ قیاس کی بناء اصولی اعتبار سے پانچ دلائل پر موقوف ہے۔

(۱) احکام تمام ہی منصوص ہیں، فرق اتنا ہے کہ بعض کی تنصیص بالتخصیص ہوتی ہے کہ فلاں چیز فرض یا مستحب ہے، فلاں حرام ہے یا مکروہ ہے اور جن کی صراحت علی سبیل التخصیص نہ کی گئی ہو وہ امور نص قرآنی هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا۔ (البقرة)

وہ ذات پاک ایسی ہے جس نے پیدا کیا تمہارے فائدہ کے لیے جو کچھ بھی زمین میں موجود ہے۔ یعنی بالفاظ اصولیین اشیاء میں اصل اباحت ہے، کے عموم میں داخل ہیں؛ لہٰذا قیاس کا کوئی معنیٰ نہیں۔

(۲) قیاس کی حجیت کا قائل ہونا، بالواسطہ شریعت کے کمال کے انکار اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر فریضہ تبلیغ کی علی وجہ الکمال عدم ادائیگی کی تہمت کے مترادف ہے؛ اس لیے قیاس کو کیوں کر تسلیم کیا جا سکتا ہے۔

(۳) تمام ہی اصولیین کے لیے اصل وفرع کے درمیان علت مشترکہ ضرورت کو قرار دیتے ہیں، سوال یہ ہے کہ آیا بیان کردہ علت مشترکہ منصوص ہے یا غیر منصوص، منصوص ہو تو اثبات حکم کا تعلق براہِ راست نص سے ہوگا، قیاس سے نہیں اور اگر علت مشترکہ شارع کی جانب سے غیر منصوص اور انسانی استنباط کردہ ہو تو اس کا سیدھا مطلب یہی ہے کہ شریعت کی نظر میں علت مشترکہ کوئی چیز نہیں اور نہ اس کی کوئی وقعت ہے؛ اسی بناء پر تو شریعت نے علت مشترکہ کی رہنمائی ضروری نہیں سمجھی۔

(۴) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم غیر منصوص احکام کے متعلق یہ ہے۔

ذَرُونِي مَاتَرَكْتُكُمْ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَااسْتَطَعْتُمْ ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ . (السنن الكبرىٰ للبيهقي، كتاب الحج، باب وُجُوبِ الْحَجِّ مَرَّةً وَاحِدَةً)

چوں وچرا ٹھیک بات نہیں کہ اُممِ سابقہ کو یہی لعنت لے ڈوبی ہے؛ اس لیے جو چیز بیان کر دی جائے اُسے لے لو اور جس سے روک دیا جائے اُس سے رُک جاؤ اور بس۔

(۵) ارشادِ باری تعالیٰ ہے يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۔ (الحجرات)

اے ایمان والو اللہ اور رسول سے تم سبقت مت کیا کرو۔

وَلَاتَقْفُ مَالَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ . (الاسرء) اور جس بات کی تحقیق نہ ہو اُس پر عمل درآمد مت کیا کرو۔

مَافَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ . (الانعام) ہم نے دفتر میں کوئی چیز نہیں چھوڑی۔

ان جیسی تہدید آمیز نصوص کے ہوتے ہوئے قیاس کی جرأت کو حماقت کے سوا اور کیا نام دیا جا سکتا ہے۔

فقہ ظاہری اور ابن حزم ظاہری

چوہدری طالب حسین لکھتے ہیں کہ اجتہاد سے بیزاری، فقہی جمود اور اس کے تاریخی اسباب بیان کرتے ہوئے، حضرت علامہ اقبال (رح) نے فرمایا، اسلام کے برگزیدہ افراد میں سے پانچویں صدی ہجری کے امام ابن حزم نے قیاس اور اجماع کے اصولوں کو رد کیا، آٹھویں صدی کے امام ابن تیمیہ (رح) نے فقہی مذاہب کی قطعیت سے انکار کیا اور دسویں صدی کے علامہ سیوطی نے تقلید کو رد کر کے اجتہاد کو از سر نو زندہ کیا۔ (علامہ اقبال کا تصور اجتہاد - اقبال اکادمی لاہور۔ ص-۱۹)

اپنے ایک خطبے میں اقبال یہ واضح کرتے ہیں کہ، ہئیت اسلامی میں اصول حرکت کا نام ہی اجتہاد ہے۔ لیکن روایت نیا اجتہاد کے تصور کی درجہ بندی کر کے اسے فقہی مذاہب میں محدود کر دیا۔ جس سے اسلامی فقہ اور قانون جامد اور میکانکی بن کر رہ گئے۔ علامہ اقبال اجتہاد کی ان درجہ بندوں کو ترک کر کے اجتہاد کے بنیادی یعنی اجتہاد مطلق کے معنوں کو ترجیح دیتے ہیں؟ علامہ اقبال کا کہنا ہے کہ اہل سنت اجتہاد مطلق کے نظری امکانات کو تو رد نہیں کرتے لیکن مذاہب فقہ عملی طور پر اس کے امکان کو تسلیم نہیں کرتے۔ اقبال کی نظر میں، قرآن زندگی کے متعلق یقینی طور پر ایک حرکی نقطۂ نگاہ رکھتا ہے اس لیے اس کی بنیاد پر قائم شدہ نظام قانون میں اس قسم کا انداز ومیلان نہایت عجیب معلوم ہوتا ہے۔ (ایضا- ص-۱۸)

علامہ کی خواہش تھی کی اجتہاد کے زریعہ وقت کی ضرورت کو مد نظر رکھتے ہوئے نصوص کی تعبیر وتشریح ہوتی رہنی چاہتے اور مقاصد شریعت کو بروئے کار لاتے ہوئے اجتہاد کا عمل جاری رہنا چاہے۔ ہمارے پاس مختلف مسلک سے متعلقہ عظیم فقہی ذخیرہ موجود ہے جسے قرآن وسنت کی نصوص سے حکم اخذ کرتے وقت بطور نظیر اور روشنی کے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں ہم نے ایک تعارفی نوٹ فقہ ظاہری اور اس کے مشہور امام ابن حزم کی بابت لکھا ہے، تا کہ قارئین اس سے فائدہ اٹھا سکیں۔

فقہ ظاہری کے بانی وافکار اور طریق استدلال کا بیان

فقہ ظاہری سے متعلق ائمہ کرام کے تذکروں میں جب تک امام ابن حزم (رح) کا نام نہ آئے تو تعارف ادھورا رہ جاتا ہے۔ فقہ ظاہری کے بانی امام ابوسلیمان داؤد بن علی بن خلف-رح (پ-۲۰۰ ہجری) اصفہانی تھے۔ آپ بغداد میں سکونت پزیر رہے اور وہیں ۲۷۰ ح میں وفات پائی۔ امام داؤد پہلے شخص تھے جنہوں نے ظواہر نصوص سے احکام اخذ کرنے کا دعوی کیا، اسے بطور مسلک اپنایا اور احکام میں قیاس اور رائے کی نفی کی۔

آپ امام شافعی (رح) کے تلامذہ کے شاگرد تھے۔ امام داؤد شروع میں فقہ شافعی (رح) سے وابستہ رہے اور آپ شافعی اصول کے مقلد تھے۔ امام شافعی کے فضائل پر انہوں نے دو کتابیں بھی تصنیف کی تھیں۔ بعد میں آپ نے اپنے لیے الگ فقہی مسلک پسند کر لیا۔

امام ابن حزم (رح) کا پورا نام علی بن احمد بن سعید بن حزم، کنیت ابو محمد ہے اور ابن حزم کے نام سے شہرت پائی۔ آپ اندلس

کے شہر قرطبہ میں پیدا ہوئے اور عمر کی ۷۲ بہاریں دیکھ کر ۴۵۲ ہجری میں فوت ہوئے۔

امام ابن حزم تقریبا چار صد کتب کے مولف کہلاتے ہیں۔ آپ کی وہ کتابیں جنہوں نے فقہ ظاہری کی اشاعت میں شہرت پائی وہ المحلی اور الاحکام فی اصول الاحکام ہیں۔ المحلی فقہ ظاہری اور دیگر فقہ میں تقابل کا ایک موسوعہ ہے۔ یہ کئی اجزاء پر مشتمل ایک ضخیم فقہی کتاب ہے جس میں فقہ اور اصول فقہ کے ابواب شامل ہیں۔ المحلی کا اردو زبان میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ (اور اسکی تین جلدیں کبھی کبھی بازار میں آ جاتی ہیں لیکن اکثر نہیں ملتی) موخر الذکر کتاب کا موضوع اصول فقہ ہے۔ کہتے ہیں کہ اگر یہ دونوں کتابیں نہ ہوتیں تو اس مسلک کا جاننے والا کوئی نہ ہوتا۔ ظاہری مسلک کے متبعین نہ ہونے کے باوجود یہ مسلک ہم تک جس زریعہ سے پہنچا ہے، وہ زریعہ یہ دونوں کتابیں ہی ہیں۔ (اصول فقہ - بک نمبر-۲۲-شریعہ اکیڈمی- فیصل مسجد اسلام آباد)

فقہ ظاہری میں اجتہاد کے اصول کیا ہیں؟.. امام ابن حزم سورہ المائدہ- ۵/۳ اور النساء ۴/۵۹ کا حوالہ دیتے ہیں--مباحث کے بعد لکھتے ہیں کہ صرف چار اصول ہیں جن سے احکام شریعت معلوم کیے جا سکتے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں--ا-- نصوص قرآن --۲-- نصوص احادیث رسول (ص---(۳---امت کے تمام علماء کا اجماع اور--۴--دلیل۔

ا. قرآن مجید. امام ابن حزم فرماتے ہیں: قرآن مجید ہم پر اللہ تعالیٰ کا وہ عہد ہے جس کا اقرار اور جس پر عمل ہم پر لازم ہے تمام مسالک اسلامیہ کی طرح مسلک ظاہری میں بھی مصدر اول اور اصل قرآن مجید ہے۔ کسی مسلہء کا شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے سب سے پہلے قرآن مجید کی طرف رجوع کیا جائے گا. البتہ فقہائے ظاہریہ قرآنی الفاظ کے ظاہر پر عمل کے قائل ہیں۔

۲. احادیث نبوی (ص) بھی فقہ ظاہری میں مصدر اصلی ہیں. امام ابن حزم فرماتے ہیں: جس نے قرآن یا نبی اکرم (ص) سے صحیح حدیث کو اپنے امام یا کسی اور شخص کے قول کی وجہ سے ترک کر دیا، خواہ وہ شخص اس صحیح حدیث کا راوی ہو یا غیر راوی ہو، تو اس نے ایسی چیز ترک کی جس کے اتباع کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے اور وہ چیز اختیار کی جس کے اتباع کا حکم اللہ تعالیٰ نے نہیں دیا. یہ حکم خداوندی کی خلاف ورزی ہے. فرمان الہی ہے--اے ایمان والو! اللہ اور اس کے رسول کے حکم پر چلو اور اس سے روگردانی نہ کرو اور تم سنتے ہو. اور ان لوگوں جیسے نہ ہونا جو کہتے ہیں کہ ہم نے (اللہ کا حکم) سن لیا مگر وہ (حقیقت میں) نہیں سنتے. (الانفال-۸: ۲۰، ۲۱... قرآن مجید میں مذکورہ احکام اور احدث صحیحہ میں مذکورہ احکام وجوب کے اعتبار سے یکساں ہیں، اگر چہ صحت اور نقل وروایت کے اعتبار سے قرآنی احکام اور احکام احادیث میں فرق پایا جاتا ہے.

ابن حزم کی بعض آراء کا بیان

ابن حزم افعال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرض قرار نہیں دیتے، سوائے اس کے جو فعل کسی حکم کا بیان ہو، البتہ افعال نبوی کی موافقت بہتر ہے، ہم پر صرف وہی لازم ہے جس کا حکم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا، یا جس چیز سے منع فرمایا. اس پر آپ (ص) نے سکوت اختیار کیا اور درگزر فرمایا تو وہ ہم پر بھی ساقط ہے. امام ابن حزم کہتے ہیں. سنان کی تین اقسام ہیں، قول نبی (ص) یا آپ کا فعل یا تقریر یعنی ایسی چیز جسے آپ نے دیکھا یا جانا، اور پھر اسے برقرار رکھا اور اس کا انکار نہیں کیا. آپ کا حکم فرض اور واجب ہے،

سوائے اس کے کہ کوئی دلیل اس کے وجوب کو مندوب کرنے والی ہو۔ آپ (ص) کا فعل لائق پیروی ہے، اس پر عمل کرنا واجب ہے، لیکن اگر نبی (ص) نے کسی حکم کی تنفیذ یا بیان و وضاحت میں کوئی فعل کیا ہو تو پھر اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ آپ (ص) کی تقریر فقط مباح ہے، واجب یا مندوب نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن وسنت میں ہم پر یہ فرض نہیں کیا کہ ہم بھی وہی کریں جو نبی (ص) نے کیا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ تمہارے لیے رسول (ص) کی پیروی (کرنا) بہتر ہے۔ الاحزاب-۳۳:۲۱۔ لہٰذا ہمارے لیے افعال رسول (ص) صرف مباح ہیں۔ کوئی فعل واجب قرار دینے کے لیے لفظ لنا (ہمارے لیے) کے بجائے علینا (ہم پر) ہوتا ہے۔ ہم پر افعال نبی (ص) فرائز قرار دینے کے لیے قرآن کا حکم یوں ہوتا۔

لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة (الاحکام فی أصول الاحکام ۴/۴۸)

معلوم ہوا کہ ابن حزم کے نزدیک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال اور تقریرات واجب یا مندوب نہیں، صرف مباح ہیں، افعال میں بھی صرف وہ فعل واجب ہے جو کسی حکم کی تنفیذ میں کیا گیا ہو، جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔۔۔ اور نماز پڑھو جس طرح تم نے مجھے پڑھتے دیکھا ہے۔

جماعت کی اہمیت سے متعلق حکم کا بیان

اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ان لوگوں کے گھروں کو جلا دینے کا ارادہ فرمانا جو نماز کے لیے مسجد میں نہیں جاتے تھے۔ (حدیث-رواۃ حضرت ابوہریرہ- صحیح بخاری کتاب الاذان۔ ۲/۲۱۴)

حد شراب کا بیان

اسی طرح آپ (ص) کا شرابی کو کوڑے مارنا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال جو آپ نے کسی چیز کی نہی و ممانعت میں ادا فرمائے یا کسی کے حکم میں افعال کیے، وہ بھی واجب ہیں۔ جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوران نماز حضرت عباس رضی اللہ عنہ کو اپنے بائیں جانب سے دائیں جانب کرلیا۔ یہ اگرچہ فعل ہے لیکن یہ حضرت عباس کے لیے حکم ہے وہ آپ کے دائیں جانب کھڑے ہوں اور آپ کے بائیں جانب کھڑے ہونے میں نہی ہے۔

ابن حزم کہتے ہیں کہ اگر صحابی یہ کہے السنۃ کذا۔۔یعنی سنت یہ ہے۔۔یا امرنا بکذا یعنی ہمیں اس بات کا حکم دیا گیا، تو یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں ہے۔ اس کے متعلق قطعی اور یقینی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم مبارک ہے۔ جو قول کسی سے روایت ہی نہ کیا گیا ہو، وہ اس کا قول نہیں قرار دیا جاسکتا۔ (بحوالہ بالا کتابچہ-اصول فقہ نمبر-۲۲-ص-۳۹ تا ۵۱ ملخص-بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی-شریعہ اکیڈمی فیصل مسجد اسلام آباد)

سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا تشریعی مقام جاننے کے لیے فقہ ظاہری کے علمائے کرام نے دوسرے مسالک سے ہٹ کر اپنا طریقہ کار وضع کیا تھا۔ جس کی وجہ سے اخذ احکام پر بھی فرق پڑا۔ یہ سب کچھ دیکھنے کے لیے فقہ ظاہری کی کتابوں کو دیکھنا ہوتا ہے۔

آجکل فقہ مقارنہ سے استفادہ حاصل کیا جارہا ہے اور اس ضمن میں یہ اشد ضروری ہیکہ سارے فقہی مسالک کے بارے میں ایک مجتہد کو کلی علم ہو۔ تاکہ زمانے کی ضرویات پوری کرنے کے لیے مقصاد شریعت کو مدنظر رکھتے ہونے دین کے نصوص میں وسعت نظری پیدا ہوسکے اور استنباط احکام میں لوگوں کے مصالح بھی سامنے رکھتے ہونے کامیابی یقینی اور فائدہ مند ہوسکے۔

خبر واحد کی حجیت اور ابن حزم کے نظریے کا بیان

ابن حزم خبر واحد کو حجت تسلیم کرتے ہیں اور اس پر علم و عمل دونوں کو واجب قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔ جب خبر واحد کا راوی عادل ہو اور اس کی سند نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو تو ایسی روایت پر علم اور عمل دونوں واجب ہیں۔ یہ حارث بن اسد محاسبی اور حسین بن علی کرابیسی سے مروی قول ہے۔ امام مالک سے بھی اس طرح منقول ہے۔ ہم بھی یہی کہتے ہیں۔ ایسی حدیث قطعی طور پر حق اور علم و عمل دونوں کی موجب ہے۔ (الاحکام فی اصول الاحکام-۱-۱۲۴۔۔اصول فقہ-۲۲-شریعہ اکادمی، فیصل مسجد اسلام آباد)

نسخ: امام ابن حزم قرآن وسنت میں نسخ کے قائل ہیں۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ امر ونہی: ظاہری فقہاء اوامر ونواہی میں درجات کے قائل نہیں۔ امام ابن حزم فرماتے ہیں، اول تا آخر تمام احکام شریعت کی تین اقسام ہیں۔ فرض، حرام اور حلال.... مکروہ اور مندوب دونوں مباح میں داخل ہیں، مکروہ کا مرتکب گناہ گار نہیں ہوتا۔ قرآن مجید کی آیات کے حوالے سے (وھی-اللہ-تو ہے جس نے سب چیزیں جو زمین میں ہیں تمہارے لیے پیدا کیں۔ ۲-۲۹۔۔اور فرمایا- جو چیزیں اس-اللہ- نے تمہارے لیے حرام ٹھہرادی ہیں وہ ایک ایک کر کے بیان کردی ہیں۔۔بے شک ان کو نہیں کھانا چاہیے۔۔ مگر اس صورت میں کہ۔۔ان کے کھانے کے لیے۔۔حالت اضطرار میں مبتلا ہو جاؤ) ابن حزم لکھتے ہیں کہ۔ ان دونوں آیات سے یہ ثابت ہوا کہ عالم ارض کی ہر چیز اور ہر عمل مباح اور حلال ہے، سوائے ان اشیا کے جنہیں اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے صراحت سے حرام قرار دیا ہو یا نبی (ص) جو کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے شارح قرآن بھی ہیں کے کلام سے، یا تمام امت کے اجماع سے جن کی ممانعت ثابت ہوتی ہو۔ قرآنی نصوص نے اجماع امت کا اتباع ضروری قرار دیا ہے، یہ اجماع بھی کسی نص پر مبنی ہوگا۔ اگر ہم نص میں کسی چیز کی حرمت پاتے ہیں تو وہ حرام ہے۔ اگر نام لے کر کسی چیز کی حرمت پر اجماع منعقد ہو تو ہم ایسی چیز کو حرام قرار دیں گے۔ اگر نام لے کر کسی چیز کی حرمت پر نص ہو اور نہ اس پر اجماع ہو تو وہ چیز اوپر ذکر کردہ پہلی آیت (البقرہ-۲-۲۹) کی رو سے حلال ہے۔

اجماع: امام ابن حزم صحت اجماع کیلیے یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ اس کی بنیاد کسی نص پر ہو۔ نص کے بغیر اجماع ممکن نہیں ہے، یہ نص یا تو قرآن ہو یا حدیث ہونی چاہیے۔ امام ابن حزم اپنے موقف کی وضاحت میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔۔لوگو!۔ جو کتاب تم پر تمہارے پروردگار کے ہاں سے نازل ہوئی ہے اس کی پیروی کرو اور اس کے سوا دوسرے رفیقوں کی پیروی مت کرو۔الاعراف-۷-۳۔۔ پس اللہ تعالیٰ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ جو اس نے نازل کیا ہے اس کی پیروی کریں اس کے سوا کی پیروی کرنے سے ہمیں قطعی طور پر منع کیا ہے۔ لہٰذا جس کا قول موافق نص نہ ہو وہ قول باطل ہے۔ گویا جو اجماع نص پر نہ ہو وہ اجماع بھی باطل ہے۔ غیر نص باطل ہے، اجماع حق اور حق، باطل کے موافق نہیں ہوتا۔ (ایضا-۴-۱۳۶-۱۲۷، واصول فقہ-۲۲، شریعہ اکادمی مذکورہ)

دلیل: فقہ ظاہری میں شرعی حکم معلوم کرنے کے لیے قرآن، سنت اور اجماع کے بعد چوتھا اصول دلیل ہے۔ یہ قیاس نہیں ہے۔ دلیل قرآن وسنت کے نصوص اور اجماع سے براہ راست اخذ کی جاتی ہے۔ ظاہری فقہاء اس بات کی سختی سے تردید کرتے ہیں کہ دلیل قیاس ہے یا یہ نص اور اجماع سے علیحدہ کوئی چیز ہے۔ امام ابن حزم کہتے ہیں کہ جہلاء نے گمان کر رکھا ہے کہ ہم دلیل کو بطور اصل تسلیم کر کے نص اور اجماع سے باہر نکل گئے ہیں۔ بعض لوگوں کا یہ گمان ہے کہ قیاس اور دلیل ایک ہی چیز ہیں۔ یہ سب لوگ اپنے گمان میں سخت غلطی پر ہیں۔ امام ابن حزم اپنے موقف کو صحیح ثابت کرنے کے لیے بہت کچھ لکھتے رہے ہیں۔

ابن حزم فرماتے ہیں کہ ہم قرآن میں پاتے ہیں کہ احکام الٰہی کی اطاعت ہم پر لازم ہے، پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر بھی ہم پر لازم ہیں جو ثقہ راویوں سے ہم تک پہنچے ہیں، پھر مسلمانوں کے تمام علماء کا اجماع بھی ہم پر لازم ہے جو نبی اکرم سے ہم تک تواتر سے ثابت ہو۔ اللہ تعالیٰ نے یہ تین امور یعنی قرآن مجید، سنت اور اجماع علمائے مسلمین کی اطاعت ہم پر واجب قرار دی ہے۔ جب ہم ان تین دلائل میں غور کرتے ہیں تو ان میں ایسی چیزیں پاتے ہیں کہ جب وہ جمع ہو جائیں تو اس سے ایک مصوص حکم وجود میں آجائے گا۔ یہ چوتھی دلیل ہے جو پہلے تین دلائل سے باہر کوئی چیز نہیں ہے۔ مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے۔۔ کل مسکر خمر وکل خمر حرام۔۔ یعنی ہر نشہ اور چیز خمر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔ یہ حکم اپنے معنی میں بالکل واضح ہے۔ اس میں کوئی دوسرا احتمال نہیں پایا جاتا کیونکہ مسکر خمر ہے اور خمر مسکر ہے اور خمر حرام ہے۔ لہٰذا مسکر جو کہ خمر ہے وہ حرام ہے۔۔۔ امام ابن حزم کے اس موقف سے واضح ہوا کہ دلیل نص اور اجماع سے ماخوذ ہوتی ہے۔

اہل ظاہر کا قیاس کو عقلی طور جائز جبکہ شرعی طور پر ناجائز کہنے کا بیان

اہل ظاہر یہ کا مذہب یہ ہے کہ قیاس پر عمل عقلاً جائز ہے شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ شرع میں قیاس سے منع کیا گیا ہے۔ ابن حزم نے المحلی میں اس مسئلے پر بہت طویل گفتگو کی ہے اور دلائل دیے ہیں، فرماتے ہیں دین میں قیاس اور رائے سے بات کہنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ اگر کہیں اختلاف ہو تو اسے اللہ کی کتاب اور سنت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حل کرو، اگر کوئی شخص اسے قیاس، رائے یا علت کی طرف پھیر دیتا ہے تو اس نے اللہ تعالیٰ کے حکم کی مخالفت کی۔ کیونکہ اس حکم کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ نے ایمان کا تقاضا قرار دیا ہے اور اس حکم کو چھوڑ کر دوسری چیز اختیار کرنا ایمان کے منافی ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں، اللہ تعالیٰ کے یہ فرامین۔۔ ہم نے کتاب یعنی (لوح محفوظ) میں کسی چیز کی لکھنے میں کوتاہی نہیں کی۔۔ الانعام-۶-۳۸۔۔۔ ہر چیز کا مفصل بیان ہے۔ النحل-۱۶-۸۹، تا کہ جو (ارشادات) لوگوں پر نازل ہوئے وہ ان پر ظاہر کرو۔ النحل-۱۶-۴۴۔ قیاس اور رائے کے باطل ہونے پر حجت ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ اور آج ہم نے تمہارے لیے تمہارا دین کامل کر۔ (المائدہ-۵-۳)

قیاس اور رائے کو حجت تسلیم کرنے والے بھی اس بات پر متفق ہیں کہ جب نص موجود ہو تو قیاس اور رائے کی ضرورت نہیں ہو گی، جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ نص میں کسی چیز کی کمی نہیں چھوڑی ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے

نازل شدہ احکام کی تفصیلات بتا دی ہیں، دین کامل ہو چکا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ نصوص میں تمام دین آچکا ہے۔ ہم قیاس سے استدلال کرنے والوں سے پوچھتے ہیں۔ آیا ہر قیاس حق ہے، یا بعض حق ہیں اور بعض باطل؟ اگر یہ کہا جائے کہ ہر قیاس حق اور صحیح ہے تو ناممکن بات ہے، کیونکہ قیاس ایک دوسرے سے متعارض ہوتے ہیں اور ایک قیاس دوسرے کو باطل ٹھہراتا ہے۔ اور یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی چیز بیک وقت حلال اور حرام ہو، ناحق ہو۔ جبکہ قیاس میں احادیث کی طرح نسخ یا تخصیص کا بھی امکان نہیں ہوتا۔ احادیث میں نسخ منسوخ بھی ہیں اور اس کے عموم میں تخصیص بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ اور اگر اس سوال کا جواب یہ دیا جائے کہ قیاس کی بعض صورتیں حق ہیں اور بعض باطل، تو پھر یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ قیاس صحیح اور قیاس فاسد کو پہچاننے اور انہیں الگ کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ درحقیقت قیاس صحیح کو فاسد سے الگ کرنے کا کوئی طریقہ ہے ہی نہیں۔ جب ایسی کوئی دلیل مل ہی نہیں سکتی جس سے قیاس صحیح کو فاسد سے ممتاز کیا جا سکے تو پھر ہر قسم کا قیاس باطل ہوا، اور قیاس کا دعویٰ بلا دلیل ہے۔

اگر قیاس کے قائلین دعویٰ کریں کہ قیاس کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے تو ان سے اس کی دلیل مانگی جائیگی، اگر اس آیت۔ الحشر-۵۹-۳) تو اے عقل رکھنے والو! عبرت حاصل کرو) کو بطور دلیل پیش کریں تو اس کا جواب یہ ہے کہ عرب کے کلام (جس میں قرآن نازل ہوا) میں اعتبار کا معنی صرف تعجب ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ المومنون ۲۳-۱۶ (اور تمہارے لیے چوپایوں میں عبرت ہے) مزید فرمایا (ان کے قصے میں عقل مندوں کیلیے عبرت ہے۔ یوسف-۱۶-۱۱۱) اعتبار کا معنی قیاس لینا قابل تعجب ہے، یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیں قیاس کا حکم دے لیکن یہ نہ بتائیکہ ہم کس چیز کو قیاس کریں، ہم کیسے قیاس کریں اور کس چیز پر قیاس کریں! قیاس کا تو کوئی ذریعہ نہیں ہے، کیونکہ اللہ اور نبی (ص) کی تعلیم کے بغیر دین کی کسی بات کو جاننا ہمارے بس سے باہر ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے (خدا کسی شخص کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔ (البقرہ-۲-۲۸۲)

ابن حزم اس میں یہ اضافہ کرتے ہیں کہ، ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ صحابہ کرام (رض) کا قیاس کے باطل ہونے پر اجماع ہے۔ اور اس دعویٰ کے درست ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس بات پر کسی کا کوئی اختلاف نہیں کہ تمام صحابہ کرام قرآن مجید کی تصدیق کرنے والے تھے، جبکہ قرآن مجید میں یہ حکم ہے۔۔۔ اور آج ہم نے تم پر تمہارا دین کامل کر دیا اور اپنی نعمتیں تم پر پوری کر دیں اور تمہارے لیے اسلام کو بطور دین پسند کیا۔ المائدہ ۵-۳، اور حکم ہے، اگر کسی بات پر تم میں اختلاف واقع ہو، اگر خدا اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہو تو اس میں خدا اور اس کے رسول کے حکم کی طرف رجوع کرو۔ النسا-۴-۵۹۔۔ یہ ناممکن ہے کہ صحابہ کرام ان آیات کا علم رکھنے اور ایمان رکھنے کے باوجود کسی اختلافی مسئلے کو قیاس رائے سے حل کرتے ہوں، کوئی صاحب عقل ان کے متعلق اس بات کا گمان بھی نہیں کر سکتا۔

قیاس سے استدلال کے جواز میں اختلاف کا نتیجہ

قیاس سے استدلال کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف کی وجہ سے بہت سے فقہی مسائل میں اختلاف پیدا ہوا ہے۔ مثال کے طور پر۔ جن اشیا کا حدیث میں ذکر نہیں ہے ان میں سود۔

حضرت عبادہ بن صامت (رض) فرماتے ہیں. میں نے رسول اکرم (ص) کو فرماتے سنا آپ سونے کو سونے کے بدلے میں، چاندی کو چاندی کے بدلے میں، کھجور کو کھجور کے بدلے میں گندم کو گندم کے بدلے میں، جو کو جو بدلے میں، نمک کو نمک کے بدلے میں فروخت کرنے سے منع فرماتے تھے. الا یہ کہ یہ اشیا باہم برابر اور نقد و نقد ہوں، جو زیادہ دے گا یا لے گا تو وہ سود ہوگا.

تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ جن چھ اشیا کا حدیث میں ذکر ہے ان میں کمی بیشی سود ہے. لیکن ان اشیا کے علاوہ دوسری اشیا میں بھی آیا سود ہے؟ اس میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ ہر وہ جنس یا چیز جو ان چھ اشیا سے علت میں مشابہ ہو اس میں بھی سود ہوگا. البتہ علت کے تعین میں جمہور کے درمیان اختلاف ہے۔

اہل ظواہر کے نزدیک ان چھ اشیا کے علاوہ کسی اور چیز میں سود نہیں ہوتا اور نہ ہی اس پر سود کا حکم لگایا جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے اہل ظواہر کے نزدیک چاول، چنا، مسور اور مکئی اور دیگر اجناس میں تبادلے کے وقت کمی بیشی کی صورت میں سود نہیں ہوگا. (قواعد اصولیہ میں فقہاء کا اختلاف اور فقہی مسائل پر اس کا اثر. شریعہ اکادمی، فصل مسجد اسلام آباد - ص-۴۱۹-۴۲۰)

اسکے علاوہ اگر مزید مثالیں دیکھنی ہوں تو محولہ بالا کتاب یا ابن حزم کی کتابیں دیکھیں۔

قیاس کے منکرین کا جمہور سے حکم میں اتفاق اور مآخذ میں اختلاف.

محقق کی نگاہ سے یہ بات اوجھل نہیں رہنا چاہے کہ قیاس سے استدلال نہ کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قیاس کے قائلین جس مسئلے میں بھی قیاس کے نتیجے میں کس حکم تک پہنچیں گے لازماً قیاس کے منکرین اس کے برعکس حکم لگائیں گے. کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بعض مسائل میں دونوں فریق حکم پر متفق ہوتے ہیں، لیکن حکم کا مآخذ یا ذریعہ مختلف ہوتا ہے. قیاس کے قائلین قیاس کے ذریعہ سے ایک حکم لگاتے ہیں اور منکرین قیاس بھی بعینہ وہی حکم لگاتے ہیں۔ ابن حزم فرماتے ہیں. قیاس کے قائلین اس آیت سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔۔۔ النور ۲۴-۴- وہ لوگ جو پرہیزگار عورتوں پر بدکاری کی تہمت لگاتے ہیں اور پھر چار گواہ پیش نہ کرسکیں، انہیں اسی درے (۸۰- کوڑے) لگاؤ اور ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔۔ قیاس کے قائلین کہتے ہیں۔ نص میں صرف پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانے والوں کو کوڑے لگانے کا حکم ہے حالانکہ تمہارے نزدیک پاک دامن مردوں پر تہمت کی سزا اور حد بھی وہی ہے جو پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانے کی سزا ہے، یہی قیاس ہے۔

امام ابو محمد (رح) کہتے ہیں یہ خیال غلط ہے ہم خدا کی پناہ مانگتے ہیں کہ یہ قیاس ہو، ہم انشاءاللہ بتائیں گے کہ ہم نے پاک دامن مردوں پر تہمت کی حد کا حکم قرآن و سنت کی کونسی نص سے لیا ہے. جب اس بات کی صراحت ہو جائے گی کہ حکم بھی ہمارے نزدیک نص سے مآخذ ہے تو اس سے اس بات کی وضاحت بھی ہو جائے گی کہ اسے "قیاس" کہنا بھی جائز نہیں ہے. اگر قیاس کے قائلین یہاں قیاس کرتے تو پھر ان کا حکم اس حکم سے مختلف ہوتا. یہ سب اللہ کی توفیق اور تائید ہے. اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "الذین یرمون المحصنات" میں عموم ہے، اس میں صرف نص یا اجماع سے تخصیص ہو سکتی ہے، کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ شرم گاہوں کی عصمت مراد ہو، کیونکہ جس لغت میں قرآن مجید نازل ہوا ہے اس میں یہ معنیٰ کوئی غیر مانوس نہیں ہیں اور اس لغت میں اللہ تعالیٰ نے ہم سے خطاب کیا ہے. اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے. وانزلنا من المعصرات... الخ- النبا ۷۸-۱۴- (اور ہم نے نچڑتے بادلوں سے موسلا دھار مینہ برسایا) معصرات سے سحاب مراد لیا گیا ہے. (اسی طرح) ہم کہتے ہیں کہ آیت میں شرم گاہوں کی عصمت مراد ہے، تم کہتے ہو کہ پاکدامن عورتیں مراد ہیں. (چنانچہ عورت اور مرد کو شرمگاہ کی عصمت کے اعتبار سے برابر جاننا چاہیے. ("لفظ فروج - یعنی شرم گاہیں- "نساء" سے عام ہے- یہاں نساء سے تحدید کرنے سے لفظ کے عموم میں تخصیص پیدا ہو جاتی ہے، جبکہ لفظ کے عموم میں نص اور اجماع کے بغیر تخصیص جائز نہیں- کیونکہ مرد یا عورت کی تخصیص کے بغیر مقصود شرم گاہوں پر تہمت کا ذکر ہے. اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کے یہ ارشاد ہیں. جو ان کی ملک ہوتی ہیں کہ (ان سے) مباشرت کرنے سے انہیں ملامت نہیں- المومنون ۲۳-۶۵- . مومن مردوں سے کہہ دو کہ اپنی نظریں نیچے رکھا کریں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کیا کریں- النور- ۲۴-۳۰، اور مومن عورتوں سے بھی کہہ دو کہ وہ بھی اپنی نگاہیں نیچے رکھا کریں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں- النور- ۲۴-۳۱. اور پھر ارشاد ہے- اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کرنے والے مرد اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کرنے والی عورتیں- الاحزاب- ۳۳-۳۵-، اور (دوسری) عمران کی بیٹی مریم کی جنہوں نے اپنی شرمگاہوں کو محفوظ رکھا. التحریم- ۶۶-۱۲، مزید یہ کہ، ثابت ہوا کہ قرآن مجید کی تصریحات کے مطابق محصن سے مراد شرم گاہوں کی حفاظت کرنے والا ہے. (الاحکام فی اصول الاحکام، ابن حزم ۹۵۶-۹۵۷)

ہم دیکھتے ہیں کہ اس مسلے میں قیاس کے قائلین اور منکرین کا اس حکم میں اتفاق ہے کہ پاک دامن مردوں پر تہمت لگانے کی بھی وہی حد ہے جو پاکدامن عورتوں پر تہمت کی ہے، گو کہ دونوں کا طریق کار مختلف ہے. (قواعد اصولیہ میں فقہاء کا اختلاف اور فقہی مسائل پر اس کا اثر ص-۴۱۹ سے آگے ملخص- تالیف ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن- مترجم حافظ حبیب الرحمٰن- شریعہ اکادمی، فیصل مسجد اسلام آباد)

ابنِ حزم کے دلائل کا تنقیدی جائزہ

ابنِ حزم کے مذکورہ دلائل کا تجزیہ کیا جائے تو بنیادی طور پر اس کے پیچھے دو ہی نظریے کارفرما نظر آتے ہیں۔

() نصوصِ قرآنی اور نصوص نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تمام ہی احکام کو منتہی اور محیط ہے، ابن حزم کی دلیل اوّل، ثانی، رابع اور خامس میں اسی کی جھلک نظر آتی ہے، ان کا دوسرا نظریہ یہ ہے کہ قیاس کوئی شریعت کی وضع کردہ اصل نہیں؛ بلکہ انسانی ذہنوں کی کارستانی ہے جو شریعت کی نصوصِ کاملہ پر زیادتی کو موجب و مستلزم ہے، تیسری دلیل اسی نظریہ کا شاخسانہ ہے۔

جہاں تک حضرت موصوف کے نظریۂ اوّل کی بات ہے تو یہ مسلم ہے، جمہور بھی یہی کہتے ہیں کہ شریعت نے کسی جگہ تشنگی اور احتیاج غیر کا خانہ نہیں چھوڑا ہے، نصوص وافر مقدار میں موجود ہیں، بات صرف اتنی سی ہے کہ اصحاب ظواہر لکیر کے فقیر ہوتے ہیں اور جمہور مزاج شریعت کو سمجھتے ہوئے نص کی تہہ تک پہنچتے ہیں اور مدلول میں توسیع کرتے ہیں، ان بزرگان کا کہنا ہے کہ شریعت کے

احکام منصوص بھی ہوتے ہیں اور اُن مقاصد شرع کے تابع بھی ہوتے ہیں کہ شریعت، جن کی جملہ نصوص اور عام حالات میں رعایت رکھتی ہے؛ مثلاً قرآن کریم کا ایک حکم ہے کہ شراب حرام ہے مگر اس حکم میں یہ اشارہ بھی موجود ہے کہ ہر وہ چیز جس کا ضرر غالب ہو، اس کا استعمال بھی حرام ہے کہ شریعت کے عمومی مزاج کا تقاضا یہی ہے، اس لیے درحقیقت قیاس کوئی الگ چیز نہیں؛ بلکہ اس کا قوام واعتماد نص ہی پر ہے اور اسی میں نص کی کارکردگی مضمر ہے، اس تقریر سے ابن حزم کی بناء ثانی بھی منہدم ہوگئی؛ کیونکہ جیسا کہ بتلایا گیا، قیاس کی حیثیت وحقیقت اعمالاً للنصکی ہے زیادۃ علی النصکی نہیں اور حق تو یہی ہے کہ تعلیل نصوص ایسی بدیہی المعرفت حقیقت ہے کہ جس کے انکار کا انجام سوائے بچکانہ موشگافیوں کے اور کیا ہوسکتا ہے کہ انکارِ قیاس کے بطلان پر ظواہر پرستوں کی جگہ یہ خبطی کیا کچھ کم ہے؟ کہ آدمی کا پیشاب تو ناپاک ہے کہ اس کی نجاست منصوص ہے اور سور کا پیشاب پاک کہ نص میں اس کے حکم کی تصریح نہیں۔ (اصول الفقہ لابی زہرۃ)

یہ صحیح ہے کہ جو نصوص عام ہوتی ہیں ان کے احاطہ میں بہت سی انواع واشکال ہوا کرتی ہیں؛ مگر یہ صورت انسان کو قیاس سے مستغنی نہیں کرسکتی، اس لیے کہ عام نص اپنے عموم کے دائرہ میں صرف انہی اکائیوں کو لیتی ہے اور لے سکتی ہے جو اس نص کے مفہوم میں داخل ہیں؛ لیکن نئے پیش آمدہ مسائل اور معاملات کے وہ انواع واقسام جو اس نص کے مفہوم میں سرے سے شامل ہی نہ ہوں وہ اس نص کے عموم کے دامن میں کس طرح آسکتے ہیں، ایسی صورت میں یہ نصوص براہِ راست اپنے احکام کے دائرہ میں ان انواع واقسام کو لینے کے بجائے ان کے لیے صرف اشباہ ونظائر کا کام دے سکتی ہیں اور ان کے لیے احکام کی قفل کشائی اسی قیاس کے ہاتھوں ہوتی ہے۔

منکرینِ قیاس بھی قیاس سے مستغنی نہیں

ابن حزم اور داؤد ظاہری وغیرہ اگرچہ بظاہر قیاس کا انکار کرتے ہیں مگر دلچسپ بات یہ ہے کہ جدید حالات سے جب ان حضرات کو سابقہ پڑا تو یہ منکرین بھی قیاس سے کام لینے پر مجبور ہوئے اور اس کو انہوں نے دلیل سے موسوم کیا؛ چنانچہ ابوالفداء فرماتے ہیں داؤد شریعت میں قیاس کو مسترد کرتے تھے؛ مگر اس کے بغیر کام نہ چلا اور جب خود قیاس کیا تو اس کا نام دلیل رکھا۔ (چراغ راہ)

قیاس کا استعمال کب؟

علامہ بدرالدین زرکشی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ قیاسِ شرعی اصول شرع کی ایک ایسی مہتم بالشان اصل ہے جس کے ذریعہ غیر منصوص مسائل کا حل تلاش کیا جاتا ہے (البحر المحیط)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اپنی مشہور زمانہ تصنیف الرسالۃ میں رقمطراز ہیں کہ جس مسئلہ کی بابت نص کا لازمی حکم موجود نہ ہو وہاں ہم قیاس واجتہاد کے ذریعہ اُسے معلوم کرتے ہیں اور بات تو یہی ہے کہ ہم اُسی حق وصواب کی اتباع کے مکلف ہیں جو تحقیق واجتہاد

کے بعد ہمارے نزدیک ثابت ہوجائے۔ (الرسالۃ)

خود حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا طریقہ اجتہاد یہ ذکر کیا جاتا ہے کہ اولاً میں قرآن کو لیتا ہوں؛ اگر اس میں حکم ملے اگر اس میں نہ ملے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کرتا ہوں اور ثقہ لوگوں کے ذریعہ سے جو صحیح حدیث نبوی ملے اُس کو لیتا ہوں؛ اگر ان میں باہم اختلاف ہو تو خود کسی ایک کو ترجیح دیتا ہوں؛ لیکن صحابہ اور غیر صحابہ میں اختلاف ہو تو صحابہ کے قول کو ہرگز نہیں چھوڑتا، ہاں جب رائے ابراہیم اور شعبی اور حسن بصری اور ابن سیرین اور سعید بن المسیب وغیرہ وغیرہ کی ہو تو جس طرح ان کو اجتہاد کا حق ہے مجھے بھی ہونا چاہیے۔ (امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تدوین قانون اسلامی)

کس قدر عادلانہ اور حقیقت پسندانہ طرز اجتہاد ہے اور مخالفین ومعترضین سے کس قدر سادہ اور تشفی بخش تخاطب ہے؛ مگر برا ہو تعصب کا کہ جس کے آگے نہ ہی حق بات کے اعتراف کی توفیق ہوتی ہے اور نہ ہی کسی مسلمان کی مسلمانیت کا احترام۔

قیاس صحیح وقیاس فاسد

اس کلیہ سے ہرگز اتفاق نہیں ہوسکتا کہ ہر قیاس غلط اور بے بنیاد ہوتا ہے، ہاں یہ سچ ہے کہ ہر قیاس سند اعتبار حاصل نہیں کرسکتا، اس لیے لامحالہ قیاس کو دو خانوں میں بانٹنا ہوگا، ایک وہ جو نص وشریعت کے مطابق اور صحابہ سے ماخوذ احکام شرعیہ کے موافق ہو، قیاس صحیح اسی کا نام ہے، دوسرا وہ جو نص وشریعت کے معارض ہو، قیاس فاسد اسی کو کہتے ہیں اور امام غزالی کی فنی اور منطقی الفاظ میں اس کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے، حکم کے واسطے اگر علت جامعہ فرع کو اصل سے الحاق کی متقاضی ہو تو قیاس صحیح ورنہ فاسد (المستصفی) غور کیا جائے تو مآل کے اعتبار سے دونوں تعبیر میں کوئی فرق نہیں ہے۔

علت کے اعتبار سے قیاس کی تقسیم

علامہ آمدی کہتے ہیں کہ جب علت کا مبنی قیاس ومناط حکم ہونا متحقق ہوچکا ہے تو اب اس میں نظر واجتہاد تین طریقہ پر ہوسکتا ہے (۱) تحقیق مناط (۲) تنقیح مناط (۳) تخریج مناط۔ (الاحکام للآمدی)

مناط دراصل متعلق کو کہا جاتا ہے، محاورہ ہے نطت الحبل بالوتد میں نے رسی کو کھونٹے سے باندھا اور اس سے متعلق کیا، علت بھی چوں کہ متعلق حکم ہوا کرتی ہے، اس لیے اُسے بھی مناط حکم کہا جاتا ہے (شرح الکوکب المنیر)

اسی مناط کو دریافت کرنے کے تین طریقے ہیں۔ تحقیقِ مناط تحقیق مناط یہ ہے کہ حکم تو اپنے مدرک شرعی کے ساتھ موجود ہوتا ہے؛ البتہ اس کے محل کی تعین باقی رہ جاتی ہے جیسے فرمانِ خداوندی ہے۔

وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ ۔ (الطلاق)

اور اپنے میں سے دو ایسے آدمیوں کو گواہ بنالو جو عدل والے ہوں۔

اب بنی آدم میں عادل بھی ہیں، فاسق بھی ہیں، نظر واجتہاد سے عادل وفاسق کی نشاندہی تحقیق مناط ہے۔ (الموافقات للشاطبی)

ایسے ہی شریعت کا یہ حکم کہ بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں کہ گھروں میں اس کی آمد و رفت کثرت سے ہوتی رہتی ہے؛ اگر اس کے باوجود اس کے جھوٹے کو ناپاک قرار دے دیا جائے تو حرج لازم آئے گا، اب کیا چوہا اور دیگر گھریلو جانور بھی اس زمرہ میں آتے ہیں؟ اس کی تحقیق، تحقیق مناط کہلاتی ہے اور قیاس میں تحقیق مناط کی بڑی ضرورت ہے؛ اسی لیے علامہ شاطبی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ قیاس واجتہاد کی اس قسم کا ارتفاع تسلیم کرلیا جائے تو احکام شرعی سارے کے سارے دھرے اور تصورِ ذہنی کی نذر ہو جائیں گے۔(الموافقات)

امام غزالی اور دیگر تمام اصولیین کا بھی یہی تجزیہ ہے؛ یہی وجہ ہے کہ منکرینِ قیاس کو بھی اس کی حجیت تسلیم ہے۔

تنقیح مناط کی تعریف کا بیان

علامہ شاطبی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ وصف معتبر کو وصف ملغی سے ممتاز کرنا تنقیح مناط کہلاتا ہے۔(الموافقات)

علامہ بدرالدین زرکشی نے بھی یہی تعبیر اختیار کی ہے (البحر المحیط) حاصل اس کا یہ ہے کہ شریعت نے جس چیز کا حکم دیا ہے وہ حکم چند ایسے اوصاف میں گھرا ہوا ہے کہ جن میں سے ہر وصف پر فی الجملہ علت حکم ہونے کا شبہ کیا جا سکتا ہو، تنقیح مناط یہ ہے کہ ان اوصاف میں سے وصف صالح کی تعیین کردی جائے، عموماً اس کی مثال میں یہ واقعہ پیش کیا جاتا ہے کہ زمانۂ رسالت میں ایک اعرابی نے ایامِ رمضان میں اپنی بیوی سے صحبت کرلی تھی جس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کفارہ کا حکم دیا تھا؛ یہاں وصف صالح یعنی قصداً جماع کرنے کے علاوہ دیگر کئی غیر صالح اوصاف جمع ہیں، شخص مذکورہ کا اعرابی ہونا، خاص منکوحہ سے صحبت کرنا، معہود رمضان کا سال و دن ہونا وغیرہ وغیرہ ظاہر بات ہے کہ مکلف کا اعرابی ہونا یا مخصوص رمضان کا دن ہونا وغیرہ اوصاف کفارہ کی علت نہیں بن سکتے، تنقیح مناط پر پتہ چلا کہ علت کفارہ حالت روزہ میں عمداً صحبت کرنا ہے۔(نفائس الاصول)

تخریجِ مناط مناط کی جملہ اقسام میں تخریج مناط ہی معرکۃ الاراء سمجھی جاتی ہے، مثبتین اور منکرین کا اصل نزاع اس کی حجیت میں ہے، اس کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں صرف حکم اور محل حکم کی تشریح ہوتی ہے اور مناط حکم اور علت سے کسی طرح کا تعارض نہیں کیا جاتا ہے؛ بلکہ بتقاضائے حکمت مجتہدین و باحثین ہی کو تلاش علت کی ترغیب دی جاتی ہے؛ تاکہ ان کے اذہان کی تشحیذ ہو، انجماد کی کیفیت دور ہو اور فقہی کارواں اپنے منہج اصلی کے ساتھ رواں دواں رہے۔(المستصفی)

تخریجِ مناط کی مثال اللہ تعالیٰ نے شراب کی تحریم اور اس سے اجتناب کے احکام تو نازل فرما دیے، مگر علتِ حرمت کی تصریح نہیں کی، بحث و تمحیص کے بعد علت کا استخراج ہی تخریج مناط کہلاتا ہے؛ چنانچہ مجتہدین کی بڑی جماعت نے اجتہاد کے ذریعہ نشہ اور سکر کو تحریم خمر کی علت قرار دیا ہے، اس کلیہ سے شاید ہی کسی حقیقت پسند کو انکار ہوگا کہ بنیادی طور پر احکامِ خداوندی میں انسانوں کو جان و مال، عقل و نسب اور دین پانچ چیزوں کی بڑی ہی رعایت رکھی گئی ہے (فواتح الرحموت علی ھامش المستصفی)

اس کا بقاء اسی میں ہے کہ قیاس و اجتہاد کے ذریعہ اسباب و علل کی تہہ تک پہنچا جائے؛ ورنہ احکام کا اجراء بے معنی ہو کر رہ جائے گا اور یہ فاسد نتیجہ برآمد ہوگا کہ شراب پینا تو حرام ہے کہ اس کی حرمت منصوص ہے بقیہ منشیات و مسکرات بلا جھجک استعمال کی جا سکتی

ہیں کہ نص ان سے ساکت ہے۔ مناط کی تینوں اقسام پر سرسری نظر سے یہ بدیہی نتیجہ سامنے آئے گا کہ تحقیقِ مناط قسم اعلیٰ، تنقیح مناط اوسط اور تخریج مناط ادنیٰ قسم ہے کہ اول میں علت متعین ہوتی ہے، ثانی میں تعیین کرنی پڑتی ہے اور ثالث میں تخریج کرنی پڑتی ہے، جس میں خطا کا بھی احتمال ہے۔

رمضان میں دوسرے روزے کی نیت کرنے کا بیان

وباعتبار هذا المعنى قال أبو حنيفة رح المسافر اذا نوى في أيام رمضان واجبا آخر يقع عن واجب آخر لانه لما ثبت له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه وهو الافطار فلأن يثبت له ذلك بما يرجع الى مصالح دينه وهو اخراج النفس عن عهدة الواجب اولى،

ترجمہ

اور آسانی کے اسی معنی کے اعتبار کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مسافر نے جب رمضان میں کسی دوسرے واجب روزے کی نیت کی تو دوسرا واجب روزہ ہی واقع ہوگا اس لئے کہ جب مسافر کے لئے رخصت ثابت ہوئی اس چیز کی جو اس کے بدنی فوائد کی طرف لوٹتی ہے اور وہ روزہ نہ رکھنا ہے تو اس کے لئے اس چیز کی رخصت بطریق اولیٰ ثابت ہوگی جو اس کے دینی فوائد کی طرف لوٹتی ہے اور وہ اپنے آپ کو واجب کی ذمہ داری سے نکالنا ہے۔

امام ابوالحسن ابوبکر فرغانی حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک مسافر، مقیم اور تندرست کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا لزوم اس لئے تھا کہ معذور کو مشقت نہ اٹھانی پڑے۔ لہٰذا جب اس نے مشقت کو اٹھالیا تو پھر اسے بھی غیر معذور کے ساتھ ملا دیا جائے گا۔ اور حضرت امام اعظم علیہ الرحمہ کے نزدیک مسافر و مریض نے جب دوسرے واجب کی نیت ساتھ روزہ رکھا تو اس کا وہ دوسرا واجب ہی شمار ہوگا۔ کیونکہ اس نے وقت کو ایک مقصد کیلئے مصروف کیا ہے۔ کیونکہ اس کی اس حالت میں دوسرا واجب ہی ضروری ہے۔ اور رمضان کے روزے میں عدت پانے تک اس کیلئے اختیار ہے۔ اور نفلی روزے کی نیت کے بارے میں حضرت امام اعظم علیہ الرحمہ سے دو روایات ہیں اور ان دونوں میں سے ایک کا فرق یہ ہے کہ اس نے وقت کو اہم مقصد کی طرف مصروف نہیں کیا۔(ہدایہ اولین، کتاب صوم، بیروت)

مسافر و مریض کی حالت رخصت میں غیر رمضان کے روزے کا اختلاف

علامہ ابن محمود البابرتی حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ مصنف نے مریض و مسافر کے روزے کے بارے میں جو مؤقف اختیار کیا ہے دو محقق علماء نے اس سے اختلاف کیا ہے جو شمس الائمہ اور امام فخر الاسلام ہیں انہوں نے کہا ہے کہ اگر کسی مریض نے کسی دوسرے واجب کی نیت کی تو صحیح ہے۔ کیونکہ رمضان کے روزے کا وقوع صحیح ہے۔ البتہ اس میں افطار کا حکم عجز کی وجہ سے تھا۔ کہ وہ ادائے صوم سے عاجز تھا۔ جب اسے قدرت حاصل ہوئی تو روزے رکھنے کی قدرت رکھتا ہے۔ پس وہ روزہ رکھنے میں برابر ہے (خواہ وہ

رمضان کا ہو یا غیر رمضان کا ہو) بہ خلاف مسافر کے کیونکہ اس میں رخصت سے عجز سے متعلق ہے۔تو یہاں پر روزہ رکھنے کی اباحت اس طرح ہوگی کہ سفر اس عجز کے قائم مقام ہوگا۔لہٰذا وہ کسی دوسرے واجب کا روزہ رکھ سکتا ہے۔

صاحب الیضاح نے کہا ہے ہمارے بعض فقہاء احناف نے مریض ومسافر کے درمیان فرق کیا ہے جبکہ ان کا فرق کرنا صحیح نہیں ہے۔بلکہ دونوں برابر ہیں اور یہی قول امام کرخی علیہ الرحمہ کا ہے۔

حضرت امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس بارے میں دو روایات ہیں کہ جس بندے نے نفل کی نیت کی تو آپ علیہ الرحمہ سے ابن سماعہ نے روایت کی ہے کہ وہ فرض روزہ ہوگا کیونکہ وقت کو اہم مقصد کی طرف پھیرا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس سے واجب ساقط ہوجائے۔اور ثواب میں فرض سب سے زیادہ ہوتا ہے۔

حضرت امام حسن علیہ الرحمہ نے امام اعظم رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت یہ بیان کی ہے۔کہ اس کا نفلی روزہ ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے۔کیونکہ اس کے حق میں رمضان اسی طرح ہے جس مقیم کے حق میں شعبان ہوتا ہے۔اور اگر وہ شعبان میں نفل کی نیت کرے یا واجب کی نیت کرے تو وہی واقع ہوگا۔

علامہ ناطقی حنفی علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ مسافر ومریض دونوں برابر ہیں۔البتہ امام ابو یوسف علیہ الرحمہ سے نادر روایت کے مطابق مریض سے نفلی روزہ صحیح ہے۔(عنایہ شرح الہدایہ، ج ۳،ص ۲۶۳، بیروت)

علامہ ابن ہمام حنفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں کہ بہر حال مریض جب کسی دوسرے واجب کی نیت کرے تو امام حسن علیہ الرحمہ کی روایت کے مطابق وہ مسافر کی طرح ہے۔اسی روایت کو صاحب ہدایہ نے اختیار کیا ہے۔اور اکثر مشائخ بخارہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔کیونکہ مرض کا تعلق زیادت مرض کے ساتھ ہے نہ کہ عجز کی حقیقت کے ساتھ ہے جس طرح مسافر کے حق میں عجز مقدر ہے فخر الاسلام اور شمس الائمہ نے کہا ہے کہ اس پر وہی واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے۔کیونکہ رخصت حقیقت عجز کے ساتھ متعلق ہے۔اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ انہوں نے ظاہر الروایت کے خلاف کہا ہے۔

شیخ عبد العزیز علیہ الرحمہ نے کہا ہے کہ یہ بات بہ اجماع واضح ہوگئی کہ رخصت نفس مرض کے ساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ اس کی اقسام ہیں۔بعض اقسام وہ ہیں جو نقصان دہ ہیں جس طرح بخار وغیرہ ہیں اور بعض امراض غیر نقصان دہ ہیں جس طرح ہاضمہ وغیرہ کا خراب ہونا ہے۔جبکہ رخصت حرج کو دور کرنے کیلئے ہے لہٰذا وہ پہلی قسم کے ساتھ متعلق ہوگی یعنی جس میں مرض کی زیادتی کا خوف ہو۔جبکہ عجز حقیقی جو حرج کو دور کرنے کیلئے ہوتا ہے اس میں عجز کی شرط نہیں ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ جب مریض نے روزہ رکھا اور ہلاک نہیں ہوا تو اس سے ظاہر ہوا کہ وہ عاجز نہیں ہے لہٰذا اس کیلئے رخصت ثابت نہ ہوئی تو اس کا روزہ وقتی فرض والا ہوگا۔(فتح القدیر، ج ۴،ص ۲۸۵، بیروت)

مسافر کا دوسرا روزہ رکھنے میں مذاہب اربعہ

حضرت امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک مسافر نے جب کسی دوسرے واجب کا روزہ کا رکھا یا کسی نفل کا روزہ رکھا تو اس روزہ

وہی ہوگا۔جبکہ امام شافعی، امام مالک اور امام احمد علیہم الرحمہ کے نزدیک دوسرے روزے کی نیت فضول جائے گی اور اس کا روزہ وہی رمضان کا روزہ ہوگا۔کیونکہ وہی اصلی روزہ ہے۔(بنایہ شرح ہدایہ، ج ۴،ص ۲۵۶، حقانیہ ملتان)

اہل تشیع کے نزدیک مریض کا روزہ

اگر مریض، ماہ رمضان میں دن کے وقت ٹھیک ہوجائے تو واجب نہیں ہے کہ روزہ کی نیت کرے اور اس دن کا روزہ رکھے لیکن اگر ظہر سے پہلے ٹھیک ہوگیا ہے اور روزہ کو باطل کرنے والا کوئی کام بھی انجام نہیں دیا ہے تو احتیاط مستحب یہ ہے کہ نیت کرلے اور روزہ رکھے لیکن ماہ رمضان کے بعد اس دن کی قضا بھی کرنا چاہے۔(آیت اللہ اعظمی، روزے کے مسائل)

بحث العلة المعلومة بالسنة

﴿یہ بحث سنت سے معلوم ہونے والی علت کے بیان میں ہے﴾

معلوم بہ سنت والی علت کا بیان

ومثال العلة المعلومة بالسنه في قوله عليه السلام و الصلوة (ليس الوضوء على من نام قائما أو قاعدا أو راكعا أو ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا)فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله جعل استرخاء المفاصل علة فيتعدى الحكم بهذه العلة الى النوم مستندا أو متكئا الى شيء لو أزيل عنه لسقط و كذلك يتعدى الحكم بهذه العلة الى الإغماء و السكر و كذلك قوله عليه السلام (توضئي و صلي وإن قطر الدم على الحصير قطرا فانه دم عرق انفجر) جعل انفجار الدم علة فتعدى الحكم بهذه العلة الى الفصد و الحجامة ومثال العلة المعلومة بالإجماع فيما قلنا (الصغر)علة لولاية الأب في حق الصغير فيثبت الحكم في حق الصغيرة لوجود العلة

والبلوغ عن عقل علة لزوال ولاية الأب في حق الغلام فيتعدى الحكم الى الجارية بهذه العلة وانفجار الدم علة الإنتقاض للطهارة في حق المستحاضة فيتعدى الحكم الى غيرها لوجود العلة ثم بعد ذلك نقول القياس على نوعين

ترجمہ

سنت سے معلوم ہونے والی علت کی مثال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں ہے (ترجمہ) کہ وضو واجب نہیں ہوتا



اس آدمی پر جو سوگیا ہو کھڑے یا بیٹھے بیٹھے یا رکوع کی حالت میں یا سجدے کی حالت میں وضو تو اس آدمی پر واجب ہوتا ہے جو سوگیا ہو پہلو کے بل اس لئے کہ جب وہ پہلو کے بل سوتا ہے تو اس کے اعضاء ڈھیلے ہو جاتے ہیں نبی علیہ السلام نے اعضاء کے ڈھیلا ہونے کو (نقض وضو کی) علت قرار دیا پس نقض وضو کا حکم اسی علت کی وجہ سے متعدی ہوگا ٹیک لگا کر سونے کی طرف یا کسی چیز پر تکیہ لگا کر سونے کی طرف اس طرح کہ اگر اس چیز کو اس سے ہٹا دیا جائے تو وہ گر جائے اور اسی طرح نقض وضو کا حکم متعدی ہوگا اسی علت کی وجہ سے بیہوشی اور نشے کی طرف اور اسی طرح ہے آقا علیہ السلام کا فرمان (ترجمہ) تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون ٹپکتا رہے چٹائی پر اس لئے کہ یہ رگ کا خون ہے جو بہہ پڑا ہے نبی علیہ السلام نے خون کے بہنے کو علت قرار دیا ہے اس لئے وضو کا حکم متعدی ہوگا رگ کھلوانے اور پچھنے لگانے کی طرف۔ اور اجماع سے معلوم ہونے والی علت کی مثال ہمارے اس قول میں ہے جو ہم نے کہا کہ باپ کی ولایت کے لئے صغر علت ہے صغیر کے حق میں تو باپ کی ولایت کا حکم صغیرہ میں ثابت ہوگا اسی علت کے پائے جانے کی وجہ سے اور عقل کے ساتھ بالغ ہونا علت ہے باپ کی ولایت کے زائل ہونے کے لئے بالغ لڑکے کے حق میں تو زوال ولایت کا حکم اسی علت کی وجہ سے متعدی ہوگا بالغ لڑکی کی طرف اور خون کا مسلسل جاری ہونا وضو ٹوٹنے کی علت ہے مستحاضہ عورت کے حق میں تو وضو ٹوٹنے کا حکم مستحاضہ کے علاوہ کی طرف متعدی ہوگا اسی علت کے پائے جانے کی وجہ سے۔ پھر اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ قیاس دو قسم پر ہے۔

علت کی تعریف

علت حکم کے وجود کو ثابت کرنے اور اسکی پہچان کروانے والے وصف کو کہتے ہیں۔ اور جب علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔ جبکہ علت کا حکم کے اندر تاثیر کی مقدار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ (الحصول فی اصول الفقہ ج ۲ ص ۱۸۳، مطبوعہ مکہ مکرمہ)

علت اور سبب میں فرق

علت کیلئے لازمی ہے کہ اس میں اور اس پر مرتب ہونے والے حکم میں مناسبت ہو جبکہ سبب کبھی حکم کے مناسب ہوتا ہے اور کبھی بالکل مناسب نہیں ہوتا۔ (القواعد ص ۶۸)

ولایت انکاح میں صغر کی علت کا بیان

أحدهما أن يكون الحكم المعدى من نوع الحكم الثابت في الأصل والثاني أن يكون من جنسه مثال الإتحاد في النوع ما قلنا أن الصغر علة لولاية الإنكاح في حق الغلام فيثبت ولاية الإنكاح في حق الجارية لوجود العلة فيها وبه يثبت الحكم في الثيب الصغيرة،

ترجمہ

ان دو میں سے پہلی قسم یہ ہے کہ جس حکم کو متعدی کیا گیا ہے وہ اصل میں ثابت ہونے والے حکم کی نوع میں سے ہو اور دوسری



قسم یہ ہے کہ اصل میں ثابت ہونے والے حکم کی جنس میں سے ہو۔ نوع میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا کہ صغر علت ہے ولایت انکاح کی لڑکے کے حق میں تو ولایت انکاح ثابت ہوگی لڑکی کے حق میں اسی علت کے پائے جانے کی وجہ سے اس لڑکی میں اور اسی صغر کی علت کی وجہ سے ولایت انکاح کا حکم ثیبہ صغیرہ میں ثابت ہوگا۔

بحث العلة المستفيدة بالإجماع

﴿یہ بحث اجماع سے مستفاد ہونے والی کے بیان میں ہے﴾

اجماع سے مستدل ہونے والی علت کا بیان

وكذلك قلنا الطواف علة سقوط نجاسة السؤر في سؤر الهرة فيتعدى الحكم الى سؤر سواكن البيوت لوجود العلة وبلوغ الغلام عن عقل علة زوال ولاية الإنكاح فيزول الولاية عن الجارية بحكم هذه العلة

ومثال الإتحاد في الجنس ما يقال كثرة الطواف علة سقوط حرج الاستئذان في حق ما ملكت أيماننا فيسقط حرج نجاسة السؤر بهذه العلة فان هذا الحرج من جنس ذلك الحرج لا من نوعه

وكذلك الصغر علة ولاية التصرف للأب في المال فيثبت ولاية التصرف في النفس بحكم هذه العلة وان بلوغ الجارية عن عقل علة زوال ولاية الأب في المال فيزول ولايته في حق النفس بهذه العلة

ثم لا بد في هذا النوع من القياس من تجنيس العلة بأن نقول انما يثبت ولاية الأب في مال الصغيرة لأنها عاجزة عن التصرف بنفسها فأثبت الشرع ولاية الأب كيلا يتعطل مصالحها المتعلقة بذلك وقد عجزت عن التصرف في نفسها فوجب القول بولاية الأب عليها وعلى هذا نظائره،

ترجمہ

اور اسی طرح ہم نے کہا کہ کثرت طواف بلی کے جھوٹے میں اس جھوٹے کی نجاست کے ساقط ہونے کی علت ہے تو سقوط نجاست کا یہ حکم گھروں میں رہنے والے جانوروں کے جھوٹے کی طرف متعدی ہوگا اسی علت کے پائے جانے کی وجہ سے اور لڑکے کا

عقل کے ساتھ بالغ ہونا ولایت انکاح کے زائل ہونے کی علت ہے تو ولایت انکاح زائل ہوگی لڑکی سے اسی علت کے حکم کی وجہ سے۔ اور جنس میں قیاس کے متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ کثرت طواف حرج استیذان کے ساقط ہونے کی علت ہے ان مملوکوں کے حق میں جن کے ہمارے ہاتھ مالک ہوئے ہیں تو جھوٹے کی نجاست کا حرج ساقط ہو جائے گا اسی علت کی وجہ سے اس لئے کہ جھوٹے کی نجاست کا یہ حرج استیذان کے اسی حرج کی جنس میں سے ہے اس کی نوع میں سے نہیں ہے اور اسی طرح صغر باپ کے لئے لڑکی کے مال میں ولایت تصرف کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے لڑکی کی جان میں ولایت تصرف ثابت ہوگی اور لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا اس کے مال میں ولایت اب کے زوال کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے ولایت اب زائل ہوگی اس کی جان کے حق میں پھر قیاس کی اس قسم میں علت کو ہم جنس بنانا ضروری ہے اس طرح کہ ہم کہیں کہ صغیرہ کے مال میں باپ کی ولایت ثابت ہوگی اس لئے کہ وہ خود (مال میں) تصرف کرنے سے عاجز ہے تو شریعت نے باپ کی ولایت کو ثابت کیا تا کہ اس کی وہ مصالح بیکار نہ ہو جائیں جو اس کے مال کے ساتھ متعلق ہیں حالانکہ وہ صغیرہ اپنے نفس میں تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لئے اس صغیرہ کے نفس پر باپ کی ولایت کا قائل ہونا ضروری ہو گیا اور اسی مثال پر تجنیس علت کی دوسری مثالیں ہیں۔

اصل اور فرع کا علت وحکم میں متحد ہونے کا بیان

وحكم القياس الأول أن لا يبطل بالفرق لأن الأصل مع الفرع لما أتحد في العلة وجب اتحادهما في الحكم وان افترقا في غير هذه العلة وحكم القياس الثاني فساده بممانعة التجنيس والفرق الخاص وهو بيان أن تأثير الصغر في ولاية التصرف في المال فوق تأثيره في ولاية التصرف في النفس،

ترجمہ

اور پہلے قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ فرق کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا اس لئے کہ اصل فرع کے ساتھ جب علت میں متحد ہے تو ان کا حکم میں متحد ہونا ضروری ہے اگر چہ اصل اور فرع میں علت کے علاوہ میں الگ ہوں۔ اور دوسرے قیاس کا حکم اس کا فاسد ہو جانا ہے تجنیس کے نہ ہونے کی وجہ سے اور فرق خاص کی وجہ سے اور فرق خاص اس بات کو بیان کرتا ہے کہ صغر کی جو تاثیر تصرف فی المال کی ولایت میں ہے وہ صغر کی اس تاثیر سے بڑھ کر ہے جو تصرف فی النفس کی ولایت میں ہے۔



بحث العلة المعلومة بالرأى والإجتهاد

﴿یہ بحث علت کا رائے اور اجتہاد سے معلوم ہونے کے بیان میں ہے﴾

رائے اور اجتہاد سے معلوم ہونے والی علل کا بیان

وبيان القسم الثالث وهو القياس بعلة مستنبطة بالرأى والإجتهاد ظاهر وتحقيق ذلك اذا وجدنا وصفا مناسبا للحكم وهو بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر إليه وقد اقترن به الحكم في موضع الإجماع يضاف الحكم إليه للمناسبة لا لشهادة الشرع بكونه علة

ومثاله اذا رأينا شخصا أعطى فقيرا درهما غلب على الظن أن الإعطاء لدفع حاجة الفقير وتحصيل مصالح الثواب اذا عرف هذا فنقول اذا رأينا وصفا مناسبا للحكم وقد اقترن به الحكم في موضع الإجماع يغلب الظن باضافة الحكم الى ذلك الوصف

وغلبة الظن في الشرع توجب العمل عند انعدام ما فوقها من الدليل بمنزلة المسافر اذا غلب على ظنه أن بقربه ماء لم يجز له التيمم وعلى هذا مسائل التحرى

وحكم هذا القياس أن يبطل بالفرق المناسب لأن عنده يوجد مناسب سواه في صورة الحكم فلا يبقى الظن باضافة الحكم اليه فلا يثبت الحكم به لانه كان بناء على غلبة الظن وقد بطل ذلك بالفرق وعلى هذا كان العمل بالنوع الأول بمنزلة الحكم بالشهادة بعد تزكية الشاهد وتعديله

ترجمہ

اور تیسری قسم کا بیان ظاہر ہے اور تیسری قسم وہ قیاس ہے جو ایسی علت کی وجہ سے ہو جو رائے اور اجتہاد سے معلوم ہوئی ہو اور اس قیاس کی تحقیق یہ ہے جب ہم پائیں ایسے وصف کو جو حکم کے مناسب ہو اور وہ وصف مناسب ایسے حال میں ہو جو ثبوت حکم کو واجب کرتا ہو اور اس حکم کا تقاضہ کرتا ہو اس وصف کی طرف دیکھتے ہوئے اور اس وصف کے ساتھ حکم مل چکا ہو موضع اجماع میں تو حکم کی نسبت اس وصف کی طرف کی جائے گی اس لئے کہ وہ وصف حکم کے مناسب ہے نہ اس لئے کہ شریعت نے اس وصف کے علت ہونے کی گواہی دی ہے اس وصف مناسب کی مثال یہ ہے کہ جب ہم نے دیکھا ایسے شخص کو جس نے فقیر کو ایک درہم دیا تو ہمارے گمان پر یہ بات غالب ہو کر آئے گی کہ اس فقیر کو درہم دینا اس کی حاجت کو دور کرنے کے لئے ہے اور اخروی فوائد حاصل کرنے کے لئے ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب ہم نے دیکھا ایسے وصف کو جو حکم کے مناسب ہو درآنحالیکہ اس وصف کے

ساتھ حکم موضع اجماع میں مل چکا ہوتو گمان غالب ہوگا اس وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا اور گمان کا غالب ہونا شریعت میں عمل کو واجب کرتا ہے اس گمان غالب سے اوپر کی دلیل کے نہ ہونے کے وقت جس طرح کہ مسافر کے گمان غالب پر یہ بات آئے گی کہ اس کے قریب پانی ہے تو اس کے لئے تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا اور اصل پر تحری کے مسائل مبنی ہیں۔ اور اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس فرق مناسب کے ساتھ باطل ہو جائے گا اس لئے کہ فرق کے وقت کوئی اور مناسب وصف اس وصف کے علاوہ پایا جائے گا حکم کی صورت میں پس ظن غالب باقی نہیں رہے گا اس وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا تو حکم اس وصف کی وجہ سے ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ حکم غلبہ ظن کی بنا پر تھا اور غلبہ ظن فرق کی وجہ سے باطل ہو گیا اور بنا پر علت کی قسم اول کے قیاس پر عمل کرنا اس طرح ہے جس طرح قاضی کا فیصلہ ہو گواہ کے تزکیہ اور اس کی تعدیل کے بعد ہے۔

مستور الحال کی گواہی کا بیان

والنوع الثانی بمنزلة الشهادة عند ظهور العدالة قبل التزكية والنوع الثالث بمنزلة شهادة المستور،

ترجمہ

اور علت کی دوسری قسم کے قیاس پر عمل کرنا اس طرح ہے جس طرح گواہ کے تزکیہ سے پہلے گواہ کی گواہی ہو اس کی عدالت کے ظاہر ہونے کے وقت اور علت کی تیسری قسم کے قیاس پر عمل کرنا مستور الحال گواہ کی گواہی کی طرح ہے۔

بحث الأسولة المتوجهة على القياس

﴿یہ بحث قیاس کی جانب متوجہ ہونے والے سوالات کے بیان میں ہے﴾

قیاس سے متعلق ہونے والے سوالات کا بیان

فصل الأسولة المتوجهة على القياس ثمانية الممانعة والقول بموجب العلة والقلب والعكس وفساد الوضع والفرق والنقض والمعارضة أما الممانعة فنوعان أحدهما منع الوصف والثانی منع الحكم ومثاله فی قولهم صدقة الفطر وجبت بالفطر فلا تسقط بموته ليلة الفطر قلنا لا نسلم وجوبها بالفطر بل عندنا تجب برأس يمونه ويلي عليه وكذلك اذا قيل قدر الزكاة واجب فی الذمة فلا يسقط بهلاك النصاب كالدين قلنا لا نسلم ان قدر الزكاة واجب فی الذمة بل أداؤه واجب ولئن قال الواجب أداؤه فلا يسقط بالهلاك كالدين بعد المطالبة

قلنا لا نسلم أن الأداء واجب فی صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة بالتخلية وهذا من قبيل منع الحكم وكذلك اذا قال المسح ركن فی باب الوضوء فليس تثليثه كالغسل،

ترجمہ

قیاس کی طرف متوجہ ہونے والے سوالات آٹھ ہیں ممانعت، قول بموجب العلۃ، قلب، عکس، فساد وضع، فرق، نقض، معارضہ۔ جو ممانعت ہے اس کی دو قسمیں ہیں اس کی پہلی قسم وصف کا انکار کرنا ہے اور دوسری قسم حکم کا انکار کرنا ہے اس کی مثال شوافع کے اس قول میں ہے کہ صدقہ فطر، فطر کی وجہ سے واجب الاداء ہوتا ہے تو عید الفطر کی رات کسی آدمی کے مرنے سے ساقط نہیں ہوگا ہم کہتے ہیں کہ فطر کی وجہ سے صدقہ فطر کے واجب ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہمارے ہاں صدقہ فطر واجب ہوتا ہے ایسے راس کی وجہ سے کہ آدمی جس کا خرچ برداشت کرتا ہو اور اس کے امور کی نگرانی کرتا ہو اور اسی طرح جب کہا جائے کہ زکوۃ کی مقدار ذمہ میں واجب ہوتی ہے تو وہ مقدار نصاب کے ہلاک ہونے سے ساقط نہیں ہوگی جس طرح کہ دین ہم کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ زکوۃ کی مقدار ذمہ واجب ہوتی ہے بلکہ مقدار زکوۃ کا ادا کرنا واجب ہے اور اگر کوئی کہے کہ واجب مقدار زکوۃ کو ادا کرنا ہے تو وہ مقدار مال کی ہلاکت سے ساقط نہیں ہوگی جیسے کہ مطالبہ کے بعد دین۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ ادا کرنا واجب ہے دین کی صورت میں بلکہ روکنا حرام ہے اس لئے مدیون دین ادا کرنے کی ذمہ داری سے نکل جائیگا درمیان سے ہٹ جانے کے ساتھ اور یہ منع الحکم کی قبیل سے ہے۔ اور جب کوئی کہے کہ مسح کرنا باب وضو میں رکن ہے تو اس کو تین بار کرنا سنت ہونا چاہیے جس طرح کہ اعضاء کو دھونا (تین بار مسنون) ہے۔

قیاس سے متعلق بعض امثلہ کا بیان

قلنا لا نسلم ان التثليث مسنون فی الغسل بل اطالة الفعل فی محل الفرض زيادة على المفروض كاطالة القيام والقراءة في باب الصلوة غير ان الإطالة فی باب الغسل لا يتصور إلا بالتكرار لاستيعاب الفعل للمحل وبمثله نقول فی باب المسح بان الإطالة مسنون بطريق الإستيعاب

وكذلك يقال التقابض فی بيع الطعام بالطعام شرط كالنقود قلنا لا نسلم أن التقابض شرط فی باب النقود بل الشرط تعيينها كيلا يكون بيع النسئة بالنسئة غير أن النقود لا تتعين إلا بالقبض عندنا

ترجمہ

تو ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تین بار دھونا مسنون ہے اعضاء کے غسل میں بلکہ محل فرض میں فعل کو لمبا کرنا مسنون ہے مقدار فرض پر زیادتی کرنے کے لئے جس طرح کہ قیام اور قرات کو لمبا کرنا مسنون ہے باب صلوۃ میں لیکن غسل کے باب میں فعل کو لمبا کرنا ممکن نہیں ہے سوائے تکرار کے اس لئے کہ فعل غسل پورے محل کو گھیرے ہوئے ہے اور اسی طرح ہم باب مسح میں کہتے ہیں کہ فعل مسح کو لمبا کرنا مسنون ہے استیعاب کے طور پر اور اسی طرح کہا جاتا ہے کہ غلے کو غلے کے بدلے میں بیچنے میں دونوں طرف سے قبضہ کرنا شرط ہے نقود کی طرح تو ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ دونوں طرف سے قبضہ کرنا باب نقود میں شرط ہے بلکہ شرط ان نقود کو متعین کرنا ہے تاکہ ادھار کا ادھار کے بدلے میں بیچنا نہ ہو جائے لیکن نقود ہمارے ہاں بغیر قبضے کے متعین نہیں ہوتے۔

بحث القول بموجب العلة

﴿یہ بحث موجب علت قول کے بیان میں ہے﴾

قول کا وصف علت کو تسلیم کرنے کا بیان

و أما القول بموجب العلة فهو تسليم كون الوصف علة وبيان أن معلولها غير ما ادعاه المعلل ومثاله المرفق حد في باب الوضوء فلا يدخل تحت الغسل لأن الحد لا يدخل في المحدود

قلنا المرفق حد الساقط فلا يدخل تحت حكم الساقط لأن الحد لا يدخل في المحدود وكذلك يقال صوم رمضان صوم فرض فلا يجوز بدون التعيين كالقضاء قلنا صوم الفرض لا يجوز بدون التعيين إلا أنه وجد التعيين ههنا من جهة الشرع ولئن قال صوم رمضان لا يجوز بدون التعيين من العبد كالقضاء

قلنا لا يجوز القضاء بدون التعيين إلا أن التعيين لم يثبت من جهة الشرع والقضاء فلذلك يشترط تعيين العبد وهنا وجد التعيين من جهة الشرع فلا يشترط تعيين العبد

و أما القلب فنوعان أحدهما أن يجعل ما جعله المعلل علة للحكم معلولا لذلك الحكم ومثاله في الشرعيات جريان الربا في الكثير يوجب جريانه في القليل كالأثمان فيحرم بيع الحفنة من الطعام بالحفنتين منه

ترجمہ

اور جو قول بموجب العلۃ ہے سو وہ وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرنا ہے اور اس بات کو بیان کرنا ہے کہ اس علت کا معلول اس معلول کے علاوہ ہے جس کا دعوی معلل نے کیا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کہنی باب وضو میں حد ہے تو وہ حکم غسل کے تحت داخل نہیں ہوگی اس لئے کہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی ہم کہیں گے کہ کہنی ساقط کی حد ہے تو وہ ساقط کے حکم کے نیچے داخل ہیں ہوگی اس لئے کہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی اور اسی طرح کہا جاتا ہے رمضان کا روزہ فرض ہے تو وہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوگا لیکن یہاں شریعت کی طرف سے تعیین پائی گئی ہے اور اگر امام شافعی فرمائیں کہ روزہ رمضان کا بندے کی تعیین کے بغیر جائز نہیں ہوتا جس طرح قضاء کا روزہ تو ہم کہیں گے کہ قضاء کا روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہے لیکن قضاء میں تعیین شریعت کی طرف سے ثابت نہیں ہوئی اس لئے بندے کی تعیین شرط ہوگی اور یہاں تعیین شریعت کی طرف سے پائی گئی ہے اس لئے بندے کی تعیین شرط نہیں ہوگی۔ اور جو قلب ہے اس کی دو قسمیں ہیں ان دو میں سے پہلی قسم یہ ہے کہ معلل نے جس چیز کو حکم کی علت قرار دیا ہے سائل اسی چیز کو اس حکم کا معلول قرار دیدے اس کی مثال شرعی احکام میں یہ ہے کہ کثیر میں ربوا کا جاری ہونا قلیل میں ربوا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جس طرح کہ اثمان اس لئے ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی غلے کے بدلے میں بیچنا حرام ہوگا۔

قلیل یا کثیر سود سے مثال کو بیان کرنا

قلنا لا بل جريان الربا في القليل يوجب جريانه في الكثير كالأثمان وكذلك في مسألة الملتجيء بالحرم حرمة إتلاف النفس يوجب حرمة إتلاف الطرف كالصيد

قلنا بل حرمة إتلاف الطرف يوجب حرمة إتلاف النفس كالصيد فإذا جعلت علته معلولة لذلك الحكم لا تبقى علة له لاستحالة أن يكون الشيء الواحد علة للشيء ومعلولا له

ترجمہ

ہم کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ قلیل میں ربوا کا جاری ہونا کثیر میں ربوا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جس طرح کہ اثمان اور اسی طرح حرم میں پناہ لینے والے کے مسئلے میں اتلاف عضو کا حرام ہونا اتلاف نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جس طرح کہ شکار جب حکم کی علت کو اسی حکم کا معلول بنا دیا جائے تو وہ علت اس حکم کی علت باقی نہیں رہتی کیونکہ محال ہے یہ بات کہ ایک چیز اسی چیز کی علت بھی ہو اور اسی چیز کا معلول بھی ہو۔

بحث تقسیم القلب علی قسمین

﴿یہ بحث قلب کی دو اقسام کے بیان میں ہے﴾

قلب کی قسم ثانی اور مثال کا بیان

والنوع الثاني من القلب أن يجعل السائل ما جعله المعلل علة لما ادعاه من الحكم علة لضد ذلك الحكم فيصير حجة للسائل بعد أن كان حجة للمعلل مثاله صوم رمضان صوم فرض فيشترط التعيين له كالقضاء قلنا لما كان الصوم فرضا لا يشترط التعيين له بعد ما تعين اليوم له كالقضاء

وأما العكس فنعني به أن يتمسك السائل بأصل المعلل على وجه يكون المعلل مضطرا إلى وجه المقارنة بين الأصل والفرع ومثاله الحلي أعدت للابتذال فلا يجب فيها الزكاة كثياب البذلة قلنا لو كان الحلي بمنزلة الثياب فلا تجب الزكاة في حلي الرجال كثياب البذلة

ترجمہ

اور قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ معلل نے جس وصف کو حکم کے دعوی کی علت بنایا ہے سائل اسی وصف کو اس حکم کی ضد کے لئے علت بنا دے۔ پس وہ وصف سائل کے لئے حجت بن جائے گا بعد اس کے کہ وہ متدل کے لئے علت تھا اس کی مثال رمضان کا فرض روزہ ہے اس لئے اس کے لئے تعیین ضروری ہوگی جس طرح کہ قضاء کا روزہ ہم کہیں گے کہ جب روزہ فرض ہو تو اس کے لئے تعیین ضروری نہیں ہوگی بعد اس کے کہ اس کے لئے دن متعین ہو چکا ہے جس طرح کہ قضاء کا روزہ۔ اور جو عکس ہے سو ہم اس سے مراد لیتے ہیں کہ سائل معلل کی دلیل سے اس طرح استدلال کرے کہ معلل اصل اور فرع کے درمیان فرق ظاہر کرنے پر مجبور ہو جائے اور اس کی مثال وہ زیورات ہیں جن کو استعمال کے لئے تیار کیا گیا ہو لہذا ان زیورات میں زکوۃ واجب نہیں ہوگی استعمال کے کپڑوں کی طرح ہم کہتے ہیں کہ اگر زیورات کپڑوں کی طرح ہیں تو مردوں کے زیورات میں زکوۃ واجب نہیں ہوگی ان کے استعمال کے کپڑوں کی طرح ہے۔

بحث العكس وفساد الوضع والنقض

﴿یہ بحث عکس، فساد وضع اور نقض کے بیان میں ہے﴾

فساد وضع کی تعریف ومثال کا بیان

وأما فساد الوضع فالمراد به أن يجعل العلة وصف لا يليق بذلك الحكم مثاله في قولهم في إسلام أحد الزوجين اختلاف الدين طرأ على النكاح فيفسده كارتداد أحد الزوجين فإنه جعل الإسلام علة لزوال الملك قلنا الإسلام عهد عاصما للملك فلا يكون مؤثرا في زوال الملك

وكذلك في مسألة طول الحرة إنه حر قادر على النكاح فلا يجوز له الأمة كما لو كانت تحته حرة قلنا وصف كونه حرا قادرا يقتضي جواز النكاح فلا يكون مؤثرا في عدم الجواز وأما النقض فمثل ما يقال الوضوء طهارة فيشترط له النية كالتيمم قلنا ينتقض بغسل الثوب والإناء

وأما المعارضة فمثل ما يقال المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل قلنا المسح ركن فلا يسن تثليثه كمسح الخف والتيمم

ترجمہ

اور جو فساد وضع ہے اس سے مراد یہ ہے کہ علت ایسے وصف کو بنایا جائے جو اس حکم کے لائق نہ ہو۔ اس کی مثال شوافع کے احد الزوجین کے سلام لانے کے قول میں ہے کہ دین کا اختلاف پیش آ گیا ہے نکاح پر تو اختلاف دین نکاح کو فاسد کر دے گا جس طرح احد الزوجین کا مرتد ہونا۔ پس امام شافعی نے اسلام کو ملک نکاح کے زائل ہونے کی علت بنا دیا ہم کہتے ہیں کہ اسلام کو ملک کی حفاظت کرنے والا پہچانا گیا ہے تو اسلام زوال ملک میں موثر نہیں ہوگا اور اسی طرح ہے طول حرۃ کے مسئلے میں کہ نکاح کرنے والا آزاد ہے نکاح کرنے پر قادر ہے تو اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا جس طرح کہ اگر اس کے نکاح میں آزاد عورت ہوتی ہم کہتے ہیں کہ اس کے آزاد ہونے قادر ہونے کا وصف نکاح کے جائز ہونے کا تقاضا کرتا ہے اس لئے یہ وصف باندی سے نکاح کے جائز نہ ہونے میں موثر نہیں ہوگا۔ اور جو نقض ہے وہ اس طرح ہے کہ کہا جاتا ہے وضو طہارت ہے تو اس کے لئے نیت ضروری ہوگی جس طرح کہ تیمم ہے (وہ طہارت ہے اور اس کے لئے نیت ضروری ہے) ہم کہیں گے یہ ٹوٹ جاتا ہے غسل ثوب اور غسل اناء کے ساتھ اور جو معارضہ ہے وہ اس طرح ہے کہ کہا جاتا ہے مسح کرنا وضو میں رکن ہے تو اس کی تثلیث مسنون ہونی چاہیے جس طرح کہ

غسل اعضاء میں ہے ہم کہیں گے کہ مسح کرنا رکن ہے تو اس کی تثلیث مسنون نہیں ہوگی جس طرح کہ موزوں کے مسح اور تیمم کے مسح میں ہے۔

فساد کی تعریف کا بیان

هو يختلف عن البطلان لأن البطلان عدم موافقة أمر الشرع من حيث أصله أى أن الخلل فى أركانه أو ما هو حكمها أو أن الشرط الذى لم يستوفه مخل بأصل الفعل، بخلاف الفساد فإنه فى أصله موافق لأمر الشرع و لكن وصفه غير المخل بالأصل هو المخالف لأمر الشارع و لذلك يزول الفساد بإزالة سببه ،

وہ جو بطلان سے مختلف ہے کیونکہ بطلان اپنی اصل کے اعتبار سے شرع کے حکم کے موافق نہیں ہے یعنی اس کے ارکان میں خلل ہے یا اس میں جو اس کے حکم میں ہے، یا وہ شرط جس کے بغیر فعل پورا نہیں ہوتا تو اس سے (بھی) عمل کی اصل میں خرابی آتی ہے، برعکس فساد کے، کیونکہ اس کی اصل حکم شرع کے موافق ہے لیکن اس کی کوئی ایسی وصف جو اصل کے لئے نہیں ہے، شارع کے حکم کے خلاف ہے اور اس لئے اس کے سبب کو زائل کرنے سے فساد بھی زائل ہو جاتا ہے۔

عبادات میں فساد کا تصور نہیں ہے کیونکہ ان میں سارے ارکان اور شرائط اصل سے متعلق ہیں اور اگر ان میں کوئی بھی رہ جائے، تو عبادت باطل ہوگی۔ اس کے برعکس عقود میں فساد پایا جاتا ہے۔ مثلاً ایک بیع جس میں سامان کی قیمت کے بارے میں لاعلمی ہو، تو چونکہ یہ لاعلمی اس کی اصل کے بارے میں نہیں ہے، اس لئے یہ بیع فاسد ہوگا نہ کہ باطل۔ پس اگر سامان کی قیمت کی لاعلمی دور ہو جائے یعنی قیمت معلوم ہو جائے، تو یہ عقد صحیح ہو جائے گا۔ البتہ شرکۃ المساہمۃ اپنی اساس سے باطل ہے کیونکہ یہ کسی شریک بدن سے خالی ہے جو اس کی اصل کے متعلق ایک شرط ہے۔ اس کے برعکس اگر شرکت میں مال مجہول ہو تو یہ عقد فاسد ہوگا اور اگر یہ جہالت، لاعلمی دور ہو جائے غرر فی الوصف یعنی مال معروف ہو جائے، تو یہ عقد شرکت صحیح ہو جائے گا۔

فصل الحكم

﴿ یہ فصل حکم کے بیان میں ہے ﴾

حکم شرعی چار چیزوں سے متعلق ہوتا ہے۔ سبب۔ علت۔ شرط۔ علامت ہم یہاں صرف سبب اور علت سے بحث کریں گے۔

حکم کا اپنے سبب سے متعلق ہونے کا بیان

يتعلق بسببه ويثبت بعلته ويوجد عند شرطه فالسبب ما يكون طريقا إلى الشيء بواسطة



كالطريق فإنه سبب للوصول إلى المقصد بواسطة المشي والحبل فإنه سبب للوصول إلى الماء بالإدلاء فعلى هذا كل ما كان طريقا إلى الحكم بواسطة يسمى سببا له شرعا ويسمى الواسطة علة مثاله فتح باب الإصطبل والقفص وحل قيد العبد فإنه سبب المتلف بواسطة توجد من الدابة والطير والعبد،

ترجمہ

حکم متعلق ہوتا ہے اپنے سبب کے ساتھ اور ثابت ہوتا ہے اپنی علت کے ساتھ اور پایا جاتا ہے اپنی شرط کے وقت پس سبب وہ ہے جو کسی چیز (حکم) تک پہنچنے کا ذریعہ ہو کسی واسطے کے ساتھ جس طرح راستہ اس لئے کہ راستہ سبب ہے مقصد تک پہنچنے کا چلنے کے واسطے سے اور رسی پانی تک پہنچنے کا سبب ہے ڈول ڈالنے کے واسطے سے پس اسی بنا پر وہ چیز جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو کسی واسطہ کے ساتھ اس چیز کو از روئے شریعت حکم کا سبب کہا جاتا ہے اور اس واسطے کو علت کہا جاتا ہے اس کی مثال اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنا اور غلام کی زنجیر کھولنا ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک ضائع ہونے کا سبب ہے ایسے واسطے سے جو پایا جاتا ہے جانور، پرندے اور غلام کی طرف سے۔

سبب کی تعریف اور مثال کا بیان

كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لوجود الحكم لا لتشريع الحكم

ہر وہ وصفِ ظاہر منضبط جس پر کوئی سمعی دلیل یہ دلالت کرے کہ وہ اس حکم کے وجود کا معرف ہے، نہ حکم کی تشریع کا۔

أقم الصلاة لدلوك الشمس ، نماز کو قائم کرو آفتاب کے ڈھلنے سے،

یہاں سورج کے ڈھلنے کو وجود نماز کی علامت بتایا گیا ہے، یعنی جب یہ وقت آ جائے یعنی اس علامت کی معرفت حاصل ہو جائے، تو اپنی دیگر شرائط کے ساتھ، نماز ادا کرنے کی اجازت ہے۔ لیکن یہ (زوال آفتاب) وجوب نماز کی علامت نہیں ہے، اس کے اپنے دوسرے دلائل ہیں جو طلب جازم کے ساتھ وارد ہوئے ہیں۔ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ،تم میں سے جو اس مہینہ کو پائے اسے روزہ رکھنا چاہیے۔

صوموا لرؤيته (مسلم) چاند نظر آنے پر روزہ رکھو۔

اسی طرح یہاں چاند کا طلوع ہونا اور اس کا نظر آنا، ماہ رمضان میں روزے کے وجود کی علامت ہے، نہ کہ روزے فرض ہونے کی، اس کے دوسرے دلائل ہیں جو خطاب تکلیف سے ثابت ہیں۔ اسی طرح نصاب وجوبِ زکوۃ کا سبب ہے اور شرعی عقود ملکیت سے نفع اٹھانے یا اس کے تصرف کی اباحت کے اسباب ہیں۔

پس سبب حکم کے لئے موجب نہیں ہے، وہ بس اس کے وجود کے لئے معرف ہے جس پر کوئی شرعی دلیل ہے۔ نیز سبب کا وجود

اس حکم کو مرتب کرتا ہے اور اس کی عدم موجودگی حکم کی عدم موجودگی کو، یعنی جب سبب ہوگا تو حکم بھی ہوگا اور اگر سبب نہیں ہوگا تب حکم بھی نہیں ہوگا۔

شرط کی تعریف کا بیان

هو ما كان وصفا مكملا لمشروطه فيما اقتضاه الحكم في ذلك المشروط أو فيما اقتضاه المشروط نفسه،

مشروط کے لئے وہ وصفِ کامل جو اس مشروط کا حکم تقاضا کرے یا جس کا بذاتِ خود مشروط تقاضا کرے۔

مشروط کے حکم کا تقاضہ

اس کی شرط خطابِ تکلیف کی طرف لوٹتی ہے۔ مثلاً نماز (خطابِ تکلیف) مشروط ہے اور اس کی شرط (وصفِ کامل) وضو ہے۔

إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين،

جب تم نماز کے لئے اٹھو تو اپنے منہ کو اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولو اور اپنے سروں کا مسح کرو اور اپنے پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھولو۔

یہ بذاتِ خود نماز کی شرط نہیں ہے یعنی اس کی کیفیت کی، بلکہ اس کے حکم کے لئے شرط ہے یعنی اس کے وجوب ادائیگی کی۔ اسی طرح نماز میں ستر کا ڈھانپنا اور رمضان میں روزے کی نیت کرنا ہے وغیرہ، یہ سب حکم کی شرائط ہیں۔

بذاتِ خود مشروط کا تقاضہ

اس کی شرط خطابِ وضع کی طرف لوٹتی ہے۔ مثلاً زکوٰۃ کا نصاب (خطابِ وضع) مشروط ہے اور اس کی شرط ایک سال کا گزرنا ہے۔ لہٰذا یہاں شرط براہِ راست حکم (خطابِ تکلیف) سے منسلک نہیں ہے یعنی اس کی ادائیگی سے، بلکہ زکوٰۃ کے سبب (نصاب) سے منسلک ہے یعنی یہ زکوٰۃ کے نصاب (خطابِ وضع) کے لئے شرط ہے۔ اسی طرح چور کا ہاتھ کاٹنے کی شرط محفوظ مقام (حرز) ہے کیونکہ ہاتھ کاٹنے کا سبب چوری ہے اور اس وجہ سے یہ خطابِ وضع ہے، پھر اس کی شرط محفوظ مقام ہے، لہٰذا یہ سبب کی شرط ہے۔

ما أخذ من عطنه ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن

وہ جو کچھ اپنی جگہ سے اٹھایا جائے تو (اس صورت میں) ہاتھ کاٹا جائے اگر چرائی ہوئی چیز ڈھال کی قیمت تک پہنچ جائے

ما كان في الخزائن ففيه القطع إذا بلغ ثمن المجن

جو کچھ اسٹوروں میں تھا تو اس کے لئے ہاتھ کاٹنا ہے اگر اس چیز کی قیمت ڈھال کی قیمت تک پہنچ جائے۔

خواہ شرط خطابِ تکلیف کی طرف لوٹے یا خطابِ وضع کی طرف، دونوں صورتوں میں، ذاتی طور پر، اس کی دلیل کا نصِ شرعی سے ثابت ہونا لازمی ہے۔ البتہ شرعی عقود جیسے خرید و فروخت، شرکت اور وقف وغیرہ، کی شرائط اس سے مستثناء ہیں، ان میں ہر قسم کی شرائط لگائی جاسکتی ہیں خواہ وہ کسی نص میں وارد ہوئی ہوں یا نہ ہوں، بشرطیکہ یہ کسی شرعی نص کے خلاف نہ ہوں۔

ما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله، ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل و إن كان مائة شرط، قضاء الله أحق و شرط الله أوثق (البخاري)

لوگوں کو کیا ہوگیا ہے کہ وہ ایسی شرائط عائد کرتے ہیں جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہیں، ہر وہ شرط جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہے تو وہ باطل ہے خواہ وہ سو ہی کیوں نہ ہوں، اللہ کی شرائط زیادہ حق والی ہیں اور زیادہ مضبوط بھی

یہاں شروطا ليست في كتاب الله سے مراد یہ نہیں ہے کہ شرائط کتاب اللہ میں وارد ہوں، بلکہ اس سے مراد شرع کے مخالف نہ ہونا ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی اپنی شرائط لگانے کو مطلقاً قبول فرمایا ہے۔

اشتريها فأعتقيها وليشترطوا ما شاء وا (البخاري) اسے خرید کر آزاد کردو اور انہیں وہ شرائط عائد کرنے دو جو وہ چاہتے ہیں۔

یہاں **وليشترطوا ما شاء وا** اس کی اباحت پر صریح نص ہے کہ انسان جو چاہے شرائط عائد کرسکتا ہے۔

المسلمون عند شروطهم (الحاكم)

مسلمان اپنی آپس کی شرائط پر پورا اترتے ہیں یعنی اپنی عائد کردہ شرائط جو (اضافی طور پر) رکھی گئی ہیں۔ البتہ، جیسے پہلے بھی بتایا گیا ہے، ان شرائط کا شرع کے خلاف ہونا ناجائز ہے۔ مثال کے طور پر، ایک عقدِ بیع میں دو مختلف مدات کی شرائط عائد کرنا۔ مثلاً اگر کوئی یہ کہے کہ میں اس شرط پر تمہیں یہ چیز بیچوں گا اگر تم اپنی بیٹی مجھ سے بیاہ دو، تو یہ شرط باطل ہوگی اور اس لئے یہ عقد بھی باطل ٹھہرے گا۔

اسی طرح کوئی ایسی شرط لگانا جو حلال کو حرام بنائے یا حرام کو حلال بھی ناجائز ہے۔ **المسلمون على شروطهم إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما (الترمذي)** مسلمان اپنی آپس کی شرائط پر پورا اترتے ہیں ماسوا کوئی ایسی شرط جو حرام کو حلال قرار دے یا حلال کو حرام

خلاصہ یہ ہے کہ خطابِ تکلیف اور خطابِ وضع کی شرائط نصوص سے ثابت ہونا لازمی ہے، جبکہ شرعی عقود میں ایسا ضروری نہیں، عاقدین جو چاہیں شرائط لگاسکتے ہیں، فقط یہ کسی شرعی نص کے خلاف نہ ہو۔

مانع کی تعریف کا بیان

هو كل وصف منضبط دل الدليل السمعي على أن وجوده يقتضي علة تنافي علة الشيء الذي معه و بعبارة أخرى هو كل ما يقتضي علة تنافي علة ما منع،

وہ ہر منضبط وصف جس پر کوئی سمعی دلیل یہ دلالت کرے کہ اس کا وجود ایک ایسی علت کا تقاضا کرے۔ جس سے منع کی گئی چیز کی علت کی نفی ہو، دوسرے لفظوں میں وہ سب کچھ جو ایک ایسی علت کا تقاضا کرے جس سے مانع کی علت کی نفی ہو۔

مانع حکم کے لئے ہوسکتا ہے اور سبب کے لئے بھی۔

حکم کے لئے مانع کی مثال رشتہ داری وراثت کا سبب ہے اور عمداً قتل وراثت یعنی حکم کے لئے مانع ہے، لہٰذا یہاں مانع حکم کو ختم کررہا ہے یعنی وراثت کو اور نہ کہ رشتہ داری کو جو سبب ہے۔

سبب کے لئے مانع کی مثالاً یک سال گزرنا نصاب پورا ہونے کی شرط ہے اور نصاب زکوٰۃ کی ادائیگی کا سبب ہے، جبکہ دین (قرض) زکوٰۃ کے لئے مانع ہے، لہٰذا یہاں مانع سبب یعنی نصاب کو ختم کررہا ہے، نہ کہ زکوٰۃ کو جو حکم ہے۔

طلب اور ادائیگی کی حیثیت سے مانع کی دو قسمیں ہیں۔

وہ مانع جو طلب اور ادائیگی، دونوں اعتبارات سے منع ہو۔ مثلاً نیند یا جنون عقل کو زائل کرتے ہیں، جو نماز، روزے اور بیع وغیرہ کی طلب کے لئے مانع ہے۔ پس یہ طلب کی اصل کے لئے مانع ہے کیونکہ مکلف کے افعال سے متعلق خطاب کے لئے عقل شرط ہے۔ اسی طرح حیض اور نفاس بھی نماز، روزے اور مسجد میں داخل ہونے کی طلب کی اصل کے لئے مانع ہیں اور ان کی ادائیگی کے لئے بھی، کیونکہ ان کاموں کے لئے پاک ہونا شرط ہے۔

وہ مانع جو طلب کے اعتبار سے منع ہو اور ادائیگی کے اعتبار سے منع نہ ہو۔ مثلاً عورت کے لئے نماز جمعہ کی طلب مانع ہے کیونکہ اس کے لئے یہ واجب نہیں ہے۔ اسی طرح بچے کے لئے روزے کی طلب مانع ہے کیونکہ روزہ اس پر فرض نہیں ہے۔ البتہ اگر عورت جمعہ کی نماز پڑھتی ہے اور بچہ روزہ رکھتا ہے تو یہ کام صحیح ہوں گے کیونکہ یہ ادائیگی کے اعتبار سے منع نہیں ہیں۔ اسی طرح سفر میں روزے کی اور پوری نماز کی طلب مانع ہے، لیکن اگر سفر میں روزہ رکھ لیا جائے اور نماز قصر نہ کی جائے بلکہ پوری پڑھی جائے، تو یہ جائز ہوگا کیونکہ یہ طلب کے لئے مانع تو ہے مگر ادائیگی کے لئے مانع نہیں۔

صحت کی تعریف کا بیان

هي موافقة أمر الشارع و يطلق و يراد بها ترتب آثار العمل في الدنيا كما تطلق و يراد بها ترتب آثار العمل في الآخرة،

وہ جو شارع کے حکم کے موافق ہو اور اس کا اطلاق ہوتا ہے جس سے مراد اس دنیا میں عمل کے آثار مرتب ہونا ہے، اسی طرح اس کا اطلاق ہوتا ہے جس سے مراد آخرت میں عمل کے آثار کا مرتب ہونا ہے۔

مثال کے طور پر نماز کی تکمیل اس کے ارکان اور شرائط کو پورا کرنے سے صحیح ہوگی یعنی اس کی سزا اور اس کے ذمہ سے بری ہوجائے گا اور اس کی قضا ساقط ہوجائے گی۔ اسی طرح بیع اپنے تمام ارکان اور شرائط سے پورا کرنے سے صحیح ہوگا، یعنی شرعی طور پر اسے ملکیت حاصل ہوگی اور اس کے لئے اس سے نفع اٹھانا اور اس کا تصرف مباح ہوجائے گا۔ آخرت میں آثار مرتب ہونے سے



مراد یہ ہے کہ اسے اس عمل کا آخرت میں ثواب ملے گا۔

بطلان کی تعریف کا بیان

هو عدم موافقة أمر الشارع و يراد بها عدم ترتب آثار العمل في الدنيا و العقاب عليه في الآخرة بمعنى أن يكون العمل غير مجز و لا مبرىء،

وہ جو شارع کے حکم کے موافق نہ ہو جس سے مراد اس دنیا میں عمل کے آثار مرتب نہ ہونا ہے اور آخرت میں اس پر سزا ہے یعنی عمل پورا نہیں ہوا اور نہ ہی اس سے بری ہوا گیا ہے۔

مثال کے طور پر اگر نماز کو اس کے ارکان اور شرائط کے ساتھ ادا نہیں کیا گیا، تو یہ نماز باطل ہوگی اور اس وقت تک اس کا ذمہ باقی رہے گا، جب تک اس کی صحیح ادائیگی نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر بیع کو اس کے ارکان کے ساتھ ادا نہیں کیا گیا تو یہ بیع باطل ہوگا، نتیجتاً اس چیز کا مالک نہیں بنا گیا اور اس لئے اس سے نفع اٹھانا اور اس کا تصرف حرام ہوگا اور آخرت میں وہ سزا کا مستحق ہوگا۔ مثلاً بیع الملاقیح (بلا اطلاع) حاملہ جانور کی فروخت) اپنی اساس میں ہی باطل ہے کیونکہ یہ اپنی اصل میں ممنوع ہے۔ پس یہ بیع معقود علیہ کی اصل میں مجہول ہے یعنی یہ بیع غرر ہے۔

بحث الفرق بين السبب و العلة

﴿یہ بحث سبب وعلت کے درمیان فرق کے بیان میں ہے﴾

سبب کا علت کے ساتھ جمع ہوجانے کا بیان

و السبب مع العلة إذا اجتمعا يضاف الحكم إلى العلة دون السبب إلا إذا تعذرت الإضافة إلى العلة فيضاف إلى السبب حينئذ وعلى هذا قال أصحابنا إذا دفع السكين إلى صبي فقتل به نفسه لا يضمن

ولو سقط من يد الصبي فجرحه يضمن ولو حمل الصبي على دابة فسيرها فجالت يمنة ويسرة فسقط ومات لا يضمن

ولو دل إنسانا على مال الغير فسرقه أو على نفسه فقتله أو على قافلة فقطع عليهم الطريق لا يجب الضمان على الدال وهذا بخلاف المودع إذا دل السارق على الوديعة فسرقها أو دل المحرم غيره على صيد الحرم فقتله لأن وجوب الضمان على المودع باعتبار ترك الحفظ

الواجب عليه لا بالدلالة

وعلى المحرم باعتبار أن الدلالة محظور إحرامه بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط فيضمن بارتكاب المحظور لا بالدلالة إلا أن الجناية إنما تتقرر بحقيقة القتل فإما قبله فلا حكم له لجواز ارتفاع أثر الجناية بمنزلة الاندمال

ترجمہ

اور سبب علت کے ساتھ جب وہ دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی نہ کہ سبب کی طرف مگر جب علت کی طرف نسبت کرنا دشوار ہو جائے تو حکم کی نسبت اس وقت سبب کی طرف کی جائے گی اور اسی اصول کی بنا پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے چھری بچے کو دی اور اس بچے نے اس چھری کے ساتھ اپنے آپ کو قتل کر دیا تو چھری دینے والا ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے گری اور اس نے بچے کو زخمی کر دیا تو چھری دینے والا ضامن ہوگا اور اگر کسی نے بچے کو سواری پر بٹھا دیا پھر اس بچے نے جانور کو چلا دیا اور وہ سواری دائیں بائیں کودی اور بچہ گر گیا اور مر گیا تو بٹھانے والا ضامن نہیں ہو گا۔ اور اگر کسی نے کسی انسان کی رہنمائی کی دوسرے کے مال کی طرف پھر اس نے اس مال کو چرا لیا یا اس کی جان پر رہنمائی کی اور اس نے اس کو قتل کر دیا یا قافلے پر رہنمائی کی پھر اس نے ان پر رہزنی کی تو رہنمائی کرنے والے پر ضمان نہیں ہوگا اور یہ ضمان کے واجب نہ ہونے کا حکم مودع کے خلاف ہے جب اس نے چور کی رہنمائی کی ودیعت پر اور چور نے اس ودیعت کو چرا لیا یا محرم نے شکار پر کسی دوسرے کی رہنمائی کی اور دوسرے نے اس کو قتل کر دیا اس لئے کہ مودع پر ضمان کا واجب ہونا اس حفاظت کو چھوڑنے کی وجہ سے ہے جو اس پر واجب تھی نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے ہے اور محرم پر (ضمان کا وجوب) اس اعتبار سے ہے کہ یہ دلالت اس کے احرام کا ممنوع فعل تھا خوشبو لگانے اور سلا ہوا کپڑا پہننے کی طرح پس وہ محرم ضامن ہوگا ممنوع چیز کے ارتکاب کی وجہ سے نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے لیکن جنایت ثابت ہوگی حقیقت قتل کے ساتھ۔ رہا قتل سے پہلے تو اس جنایت کا کوئی حکم نہیں ہے اس لئے کے جنایت کے اثر کا ختم ہونا ممکن ہے جس طرح زخم کے باب میں زخم کا مندمل ہو جانا ہے۔

سبب کی تعریف

وہ چیز جو حکم تک کسی اور کے واسطے سے پہنچائے جیسے راستہ کہ یہ چلنے کے واسطے سے مقصد تک پہنچاتا ہے۔ مثلاً کسی کو مسجد میں جانا ہو تو وہ راستے کو (سبب) بنائے گا اور چلنے کو (واسطہ) ذریعہ بنا کر اپنے (مقصد) مسجد تک پہنچے گا۔

علت کی تعریف

سبب و حکم کے درمیانی واسطے کو علت کہتے ہیں۔ جیسے منزل مقصود تک جانے کیلئے راستہ سبب اور چلنا علت ہے۔ سبب و علت کا حکم جب سبب و علت جمع ہو جائیں تو حکم علت کی جانب مضاف ہوگا نہ کہ سبب کی طرف۔ لیکن جب علت کی طرف اضافت متعذر



ہو تو حکم سبب ہی کی طرف لوٹے گا۔

قاعدہ فقہیہ

انه يفرق بين الحكم والعلة فان علته موجبة و حكمته غير موجبة .(الاصول از امام ابوالحسن كرخی عليه الرحمه)

حکم کی علت اور حکمت کے درمیان فرق کیا جائے گا کیونکہ علت حکم کو واجب کرتی ہے جبکہ حکمت سے حکم واجب نہیں ہوتا۔

اس قاعدہ کا ثبوت یہ حکم ہے۔

من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر .(النساء ۱۸۵)

تم میں سے جو کوئی مریض ہو یا مسافر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں (روزوں کی) تعداد پوری کرے۔

اس آیت مبارکہ میں شرعی رخصت کا بیان ہے کہ حالت مرض یا حالت سفر ہو تو روزے کے افطار کی رخصت ہے کیونکہ مرض اور سفر اس حکم کی علت ہے اور حالت سفر یا مرض میں مشقت کا پایا جانا اس حکم کی حکمت ہے لیکن اگر سفر میں مشقت نہ ہو جیسا کہ آج کل کے دور میں سفری سہولیات پائی جاتی ہیں۔ تو کیا مشقت کے نہ ہونے کی وجہ سے شرعی رخصت کا یہ حکم اٹھ جائے گا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم باقی رہے گا۔ کیونکہ حکم کا وجوب علت سے ہوا کرتا ہے نہ کہ حکمت کی وجہ سے۔ لہٰذا وجود علت کی وجہ سے حکم باقی رہا حکمت باقی رہے یا نہ رہے۔

علل کا استنباط مجتہد دلائل کے ساتھ کرتا ہے

علل کا استنباط مجتہد دلائل کے ساتھ کرتا ہے۔ (ماخوذ من نورالانوار، ص ۲۳، ۲۷)

اس قاعدہ کے ثبوت اصل یہ ہے۔

حضرت ابوسعید بن معلی رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نماز پڑھ رہا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلایا پس میں حاضر نہیں ہوا، (جب میں نے نماز پڑھ لی) تو میں نے عرض کیا، یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نماز پڑھ رہا تھا آپ نے فرمایا: کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا: اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بلانے پر (فوراً) حاضر ہو جاؤ۔ (الانفال ۲۴)۔ (بخاری رقم الحدیث ۵۰۰۶)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس آیت سے مسئلہ بیان فرما کر واضح کیا ہے۔ لہٰذا فقہاء کے استنباط کر کے فقہی مسائل بیان کرنے کیلئے یہ اصل بہت وزنی دلیل کے طور پر ہے۔ اس قاعدہ کے ثبوت میں دوسری اصل یہ ہے۔

حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں ذات سلاسل غزوہ میں تھا سردی کی ایک رات میں مجھے احتلام ہو گیا تو

مجھے خوف ہوا کہ اگر میں نے غسل کیا تو ہلاک ہو جاؤں گا، پس میں نے تیمم کیا، پھر اپنے اصحاب کے ساتھ صبح نماز پڑھی تو انہوں نے یہ (مسئلہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا، تو آپ نے فرمایا: اے عمرو! تو نے اپنے اصحاب کے ساتھ نماز پڑھی حالانکہ تو جنبی تھا، مجھے بتایئے وہ کیا چیز تھی جس نے تجھے غسل کرنے سے روک لیا، اور میں نے عرض کیا کہ میں نے اللہ کا (حکم) سنا ہے۔

ترجمہ: اور تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو، بے شک اللہ تمہارے ساتھ مہربان ہے۔ (القرآن)

تو اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبسم فرمایا اور کچھ نہ فرمایا۔ (سنن ابوداؤد، ج ۱، ص ۴۸، دارالحدیث ملتان)

انتباہ:

وہ چیز جس کے نام پر علت کا اطلاق ہوتا ہے اس کی سات اقسام ہیں۔

۱۔ اسمی علت کا بیان

اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح ایجاب کو کسی شرط کے ساتھ معلق کیا جائے، ایسی علت حکم میں موثر ہوتی ہے لیکن معلق ہوتی ہے جیسے "**انت طالق، ان دخلت الدار**" تو طلاق والی ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی، اس مثال میں "**انت طالق**" علت اسمی ہے اور وقوع طلاق کیلئے ہی موضوع ہے لیکن حکم کی اضافت وجود شرط کے وقت اسکی طرف کی جاتی ہے۔

۱، یہاں علت حکمی نہ ہوگی کیونکہ اس کا حکم وجود شرط کی طرف موخر ہے۔

۲، یہاں علت معنوی بھی نہ ہوگی کیونکہ وجود شرط نے پہلے علت موثر نہ ہوگی۔

۲۔ اسمی و معنوی علت کا بیان

اس کی مثال یہ ہے کہ وہ بیع جو خیار شرط کے ساتھ ہو، اس بیع میں ملکیت کا پایا جانا علت اسمی ہے کیونکہ شرعی طور پر بیع کی وضع ملکیت کیلئے ہے اور علت معنوی اس وجہ سے ہے کیونکہ یہ علت ثبوت حکم میں موثر ہے۔

۱، یہاں علت حکمی نہ ہوگی کیونکہ ثبوت ملکیت اسقاط خیار تک موخر ہے۔

۳۔ معنوی و حکمی علت کا بیان

وہ علت جو حکم میں موثر ہو اور علت کے پائے جانے کی وجہ سے حکم پایا جائے لیکن وہ علت حکم کیلئے موضوع نہ ہو بلکہ اس علت کا مجموعہ حکم کیلئے موضوع ہو جیسے قرابت اور ملکیت کہ ان دونوں کا مجموعہ عتق کی علت ہے لیکن موثر آخری جز یعنی ملکیت ہے۔ اس کی مثال یہ حکم ہے۔ حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص ذی رحم محرم کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے۔ (سنن ابن ماجہ، ج ۲، ص ۱۸۱، قدیمی کتب خانہ کراچی)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کسی نے کسی ایسے شخص کو خریدا جو ذی رحم محرم ہے تو ایسا غلام خود بخود آزاد ہو جائے گا اس میں قرابت

علت معنوی ہے اور ملکیت علت حکمی ہے اور یہ دونوں آزادی کیلئے موثر ہیں۔ اگر صرف قرابت پائی گئی اور ملکیت نہ پائی گئی تب بھی آزادی نہ ہوگی اور اگر صرف ملکیت پائی گئی اور قرابت نہ پائی گئی تو تب بھی آزادی نہ ہوگی

۴۔ اسمی و حکمی علت کا بیان

اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح سفر رخصت کیلئے علت ہے اور نیند وضو کیلئے علت ہے۔

حدث کی مثال

حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص سو جائے تو اسے چاہیے کہ وہ وضو کرلے۔ الخ۔ (سنن ابوداؤد، ج ۱، ص ۲۷، دارالحدیث ملتان)

۵۔ اسمی و معنوی و حکمی علت کا بیان

اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح بیع مطلق کیلئے ملکیت علت ہے علت اسمی یہ ہے کہ مطلق بیع میں ملکیت پائی جاتی ہے اور ملکیت کی اضافت بیع کی طرف ہے اور علت معنوی اس طرح ہے کہ بیع مطلق میں ملکیت موثر ہے اور تاثیر ملکیت کی وجہ سے مشروع ہے اور علت حکمی اس طرح ہے کہ ملکیت وجود بیع کے ساتھ بغیر کسی مہلت کے ثابت ہو جاتی ہے۔

۶۔ حیز الاسباب علت کا بیان

اسکی مثال یہ ہے کہ ورثاء کیلئے وراثت کے مال میں اثبات حق کیلئے مرض الموت علت فی حیز الاسباب ہے۔

۷۔ مشتبہ العلل وصفی علت کا بیان

اسکی مثال یہ ہے کہ جس طرح قدر و جنس علت ربوا ہے۔ (نورالانوار، ص ۲۷۵)

بحث كون السبب تارة بمعنى العلة

﴿بعض اوقات سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے﴾

سبب کا علت کے معنی میں ہونے کا بیان

وقد يكون السبب بمعنى العلة فيضاف الحكم إليه ومثاله فيما يثبت العلة بالسبب فيكون السبب في معنى العلة لأنه لما ثبت العلة بالسبب فيكون في معنى علة العلة فيضاف الحكم إليه ولهذا قلنا إذا ساق دابة فأتلف شيئا ضمن السائق

والشاهد إذا أتلف بشهادته مالا فظهر بطلانها بالرجوع ضمن لأن سير الدابة يضاف إلى السوق وقضاء القاضي يضاف إلى الشهادة لما أنه لا يسعه ترك القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده صار كالمجبور في ذلك بمنزلة الهيمة بفعل السائق ثم السبب قد يقام مقام العلة،

ترجمہ

اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو حکم کی نسبت اس سبب کی طرف کی جائے گی اس کی مثال اس صورت میں ہوگی جہاں علت سبب سے ثابت ہوتی ہو تو سبب علت العلۃ کے معنی میں ہوگا اس لئے حکم کی نسبت اسی سبب کی طرف کی جائے گی اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے جانور کو ہنکایا اور جانور نے کوئی چیز ضائع کردی تو ہانکنے والا ضامن ہوگا اور گواہ نے جب اپنی گواہی سے کوئی چیز تلف کردی پھر اس گواہی کا بطلان اس گواہی سے رجوع کرنے کی وجہ سے ظاہر ہوگیا تو گواہ ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ جانور کا چلنا ہانکنے کی طرف منسوب ہوتا ہے اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے کہ قاضی کے سامنے عادل آدمی کی گواہی سے حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی کے لئے فیصلے کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہوتی۔ پس وہ قاضی اس فیصلے میں مجبور کی طرح ہوگیا جس طرح کہ جانور ہانکنے والے کے فعل سے مجبور ہوتا ہے۔ پھر سبب کبھی علت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے۔

جب حقیقی علت پر مطلع ہونا متعذر ہو

عند تعذر الاطلاع على حقيقة العلة تيسرا للأمر على المكلف ويسقط مع اعتبار العلة ويدار الحكم على السبب ومثاله في الشرعيات النوم الكامل فإنه لما أقيم مقام الحدث سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض على كمال النوم وكذلك الخلوة الصحيحة لما اقيمت مقام الوطء سقط اعتبار حقيقة الوطء فيدار الحكم على صحة الخلوة في حق كمال المهر ولزوم العدة،

وكذلك السفر لما أقيم مقام المشقة في حق الرخصة سقط اعتبار حقيقة المشقة ويدار الحكم على نفس السفر حتى أن السلطان لو طاف في أطراف مملكته يقصد به مقدار السفر كان له الرخصة في الإفطار والقصر وقد يسمى غير السبب سببا مجازا كاليمين يسمى سببا للكفارة وإنها ليست بسبب في الحقيقة فإن السبب لا ينافي وجود المسبب واليمين ينافي وجوب الكفارة فإن الكفارة إنما تجب بالحنث وبه ينتهي اليمين،

ترجمہ

حقیقی علت پر اطلاع کے دشوار ہونے کے وقت مکلف پر حکم کو آسان بنانے کے لئے اور اس سے (حقیقی) علت کا اعتبار ساقط

ہو جائے گا اور حکم کا مدار سبب پر ہوگا اور شرعی احکام میں اس کی مثال نوم کامل ہے اس لئے کہ نوم کامل کو جب حدث کے قائم مقام بنایا گیا ہے تو حقیقی حدث کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور وضو ٹوٹنے کا مدار کمال نوم پر ہوگا اور اسی طرح خلوت صحیحہ کو جب وطی کے قائم مقام بنایا گیا ہے تو حقیقی وطی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا پس حکم کا مدار خلوت صحیحہ پر ہوگا کمال مہر اور لزوم عدۃ کے حق میں اسی طرح سفر کو جب مشقت کے قائم مقام بنایا گیا ہے رخصت کے حق میں تو تو حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم کا مدار نفس سفر پر ہوگا حتی کہ بادشاہ نے اگر دورہ کیا اپنی مملکت کے اطراف کا جس سے اس کا ارادہ مقدار سفر کا ہو تو اس کے لئے افطار اور قصر کی رخصت ہوگی۔ اور کبھی غیر سبب کو سبب کا نام دیا جاتا ہے مجاز کے طور پر جس طرح کہ یمین کو کفارے کا سبب کہا جاتا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں کفارے کا سبب نہیں ہے اس لئے کہ سبب مسبب کے پائے جانے کے منافی نہیں ہوتا اور یمین وجوب کفارہ کے منافی ہے اس لئے کہ کفارہ واجب ہوتا ہے حنث کی وجہ سے اور حنث کے ساتھ یمین ختم ہو جاتی ہے۔

حکم کو شرط پر معلق کرنے کا بیان

وكذلك تعليق الحكم بالشرط كالطلاق والعتاق يسمى سببا مجازا وأنه ليس بسبب في الحقيقة لأن الحكم إنما يثبت عند الشرط والتعليق ينتهي بوجود الشرط فلا يكون سببا مع وجود التنافي بينهما،

ترجمہ

اور اسی طرح حکم کو شرط پر معلق کرنا ہے جس طرح کہ طلاق اور عتاق کو سبب کا نام دیا جاتا ہے مجاز کے طور پر حالانکہ تعلیق حقیقت میں سبب نہیں ہے اس لئے کہ حکم ثابت ہوتا ہے شرط کے وقت اور تعلیق شرط کے پائے جانے سے ختم ہو جاتی ہے پس تعلیق حکم کا سبب نہیں ہوگی۔ تعلیق اور حکم کے درمیان منافات کے پائے جانے کے ساتھ۔

بحث تعلق الأحكام الشرعية بأسبابها

﴿احکام شرعیہ کا تعلق اسباب کے ساتھ ہونے کا بیان﴾

احکام شرعیہ میں سبب و علت کی مثال یہ ہے کہ مثلاً اگر کسی نے دوسرے کا کوئی جانور کھول دیا اور وہ جانور دوڑ کر کنویں وغیرہ میں گر کر مر گیا تو اس کھولنے والے پر ضمان لازم نہیں آئے گا کیونکہ اس کا کھولنا جانور کے مرنے کا سبب ہے علت نہیں علت جانور کا دوڑنا ہے لہٰذا حکم علت کی طرف مضاف ہوگا نہ کہ سبب کی طرف ہوگا۔

احکام شرعیہ کا اسباب سے متعلق ہونے کا بیان

فصل الأحكام الشرعية تتعلق بأسبابها وذلك لأن الوجوب غيب عنا فلا بد من علامة يعرف

العبد بها وجوب الحكم وبهذا الاعتبار أضيفت الأحكام إلى الأسباب

فسبب وجوب الصلوة الوقت بدليل أن الخطاب بأداء الصلوة لا يتوجه قبل دخول الوقت وإنما يتوجه بعد دخول الوقت والخطاب مثبت لوجوب الأداء ومعرف للعبد سبب الوجوب قبله وهذا كقولنا أد ثمن المبيع وأد نفقة المنكوحة ولا موجود يعرفه العبد ههنا إلا دخول الوقت فتبين أن الوجوب يثبت بدخول الوقت

ولأن الوجوب ثابت على من لا يتناوله الخطاب كالنائم والمغمى عليه ولا وجوب قبل الوقت فكان ثابتا بدخول الوقت وبهذا ظهر أن الجزء الأول سبب للوجوب ثم بعد ذلك طريقان

أحدهما نقل السببية من الجز الأول إلى الثاني إذا لم يؤد في الجزء الأول ثم إلى الثالث والرابع إلى أن ينتهي إلى آخر الوقت فيتقرر الوجوب حينئذ ويعتبر حال العبد في ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء وبيان اعتبار حال العبد فيه إنه لو كان صبيا في أول الوقت بالغا في ذلك الجزء

ترجمہ

احکام شرعیہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور یہ اس لئے کہ (احکام کا حقیقی) وجوب ہم سے غائب ہے اس لئے ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ بندہ حکم کے وجوب کو پہچان لیتا ہو اور اسی اعتبار سے احکام کی نسبت اسباب کی طرف کی جاتی ہے پس نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اس دلیل سے کہ نماز ادا کرنے کا خطاب وقت داخل ہونے سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا وہ خطاب تو وقت داخل ہونے کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے اور خطاب وجوب ادا کو ثابت کرنے والا ہے اور بندے کو اس بات کی پہچان کرانے والا ہے کہ وجوب کا سبب خطاب سے پہلے ہے اور یہ ایسے ہی ہے جس طرح کہ ہمارا قول ادثمن المبیع مبیع کا ثمن ادا کر اور ادنفقۃ المنکوحۃ منکوحہ کا نفقہ ادا کر اور یہاں سوائے دخول وقت کے کوئی چیز ایسی نہیں جو بندے کو نفس وجوب کی پہچان کروائے پس یہ بات واضح ہوگئی کہ نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے اور اس لئے کہ وجوب ایسے آدمیوں پر (بھی) ثابت ہوتا ہے جن کو (شریعت کا) خطاب شامل نہیں ہوتا جس طرح کہ سونے والا آدمی اور وہ آدمی جس پر بیہوشی طاری ہو حالانکہ وقت سے پہلے وجوب نہیں ہوتا پس وجوب دخول وقت سے (ہی) ثابت ہوگا۔ اور دخول وقت سے نماز کے اس نفس وجوب سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وقت کا جزء اول نماز کے وجوب کا سبب ہے پھر اس کے بعد دو طریقے ہیں ان میں سے پہلا طریقہ جزء اول سے سببیت کے منتقل ہونے کا ہے جزء ثانی کی طرف جبکہ کسی نے جزء اول میں نماز کو ادا نہ کیا ہو پھر جزء ثالث اور جزء رابع کی طرف یہاں تک کہ سببیت منتقل ہو کر آخر وقت تک پہنچ جائے پس اس وقت وجوب پکا ہو جائے گا اور اس آخری جزء میں بندے کے حال کا اعتبار کیا جائے گا اور اس آخری جزء کی صفت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس آخری جزء میں بندے کے حال کے اعتبار کی وضاحت یہ ہے کہ اگر کوئی اول



وقت میں بچہ تھا اور اس آخری جزء میں بالغ ہوگیا۔

اول وقت میں کافر اور ثانی میں مسلمان ہو جانے سے مثال کا بیان

أو كان كافرا في أول الوقت مسلما في ذلك الجزء أو كانت حائضا أو نفساء أول الوقت طاهرة في ذلك الجزء وجبت الصلوة وعلى هذا جميع صور حدوث الأهلية في آخر الوقت وعلى العكس بأن يحدث حيض أو أنفاس أو جنون مستوعب أو إغماء ممتد في ذلك الجزء سقطت عنه الصلوة ولو كان مسافرا في أول الوقت مقيما في آخره يصلي أربعا ولو كان مقيما في أول الوقت مسافرا في آخره يصلي ركعتين

وبيان اعتبار صفة ذلك الجزء إن ذلك الجزء إن كان كاملا تقررت الوظيفة كاملة فلا يخرج عن العهدة بأدائها في الأوقات المكروهة

ومثاله فيما يقال إن آخر الوقت في الفجر كامل وإنما يصير الوقت فاسدا بطلوع الشمس وذلك بعد خروج الوقت فيتقرر الواجب بوصف الكمال

فإذا طلعت الشمس في أثناء الصلوة بطل الفرض لأنه لا يمكنه إتمام الصلوة إلا بوصف النقصان باعتبار الوقت ولو كان ذلك الجزء ناقصا

كما في صلوة العصر فإن آخر الوقت وقت احمرار الشمس والوقت عنده فاسد فتقررت الوظيفة بصفة النقصان ولهذا وجب القول بالجواز عنده مع فساد الوقت

والطريق الثاني أن يجعل كل جزء من أجزاء الوقت سببا لا على طريق الانتقال فإن القول به قول بإبطال السببية الثابتة بالشرع ولا يلزم على هذا تضاعف الواجب فإن الجزء الثاني إنما أثبت

ترجمہ

یا کوئی اول وقت میں کافر تھا اس آخری جزء میں مسلمان ہوگیا یا عورت اول وقت میں حیض یا نفاس والی تھی اس آخری جزء میں پاک ہوگئی تو نماز واجب ہو جائے گی اور اسی اصول پر آخری وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی ساری صورتوں کا قیاس ہوگا اور اس کے برعکس اس طرح کہ اس آخری جزء میں حیض یا نفاس یا ایک دن سے لمبا جنون پیدا ہو جائے یا اتنی ہی لمبی بیہوشی اس آخری جزء میں پیدا ہو جائے تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر آدمی مسافر ہو اول وقت میں مقیم ہو آخر وقت میں تو وہ چار رکعتیں پڑھے گا۔ اور اس جزء اخیر کی صفت کے اعتبار کی وضاحت یہ ہے کہ وہ جزء اخیر اگر کامل ہو تو فریضہ کامل ہو کر پکا ہوگا پس وہ آدمی اس فریضے کو اوقات مکروہہ میں ادا کرنے سے اس فریضہ کی ذمہ داری سے نہیں نکلے گا اور اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ کہا جاتا ہے فجر میں

آخری وقت کامل ہے اور یہ وقت سورج نکلنے سے فاسد ہو جاتا ہے اور یہ فساد وقت نکلنے کے بعد ہوتا ہے اس لئے نماز واجب کمال کی صفت کے ساتھ پکا ہو جائے گا جب سورج طلوع ہو جائے نماز کے درمیان میں تو فرض باطل ہو جائے گا اس لئے کہ اس کے لئے نماز کو مکمل کرنا ممکن نہیں ہے مگر وقت کے اعتبار سے نقصان کی صفت کے ساتھ اور اگر وقت کا وہ آخری جزء ناقص ہو جس طرح کہ عصر کی نماز میں کیونکہ عصر کا آخری وقت احمرار شمس کا وقت ہوتا ہے اور نماز کا وقت اس وقت فاسد ہوتا ہے تو اس وقت فریضہ ثابت ہوگا نقصان کی صفت کے ساتھ اسی لئے نماز کے جواز کا قائل ہونا ضروری ہو گیا احمرار شمس کے وقت فساد وقت کے باوجود۔(اور جزء اخیر کی سببیت کو ثابت کرنے کا) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء کو سبب قرار دیا جائے بغیر انتقال کے طریقے کے اس لئے کہ انتقال سببیت کا قائل ہونا اس سببیت کو باطل کرنے کا قائل ہونا ہے جو شریعت سے ثابت ہوئی تھی اور اس دوسرے طریقے پر واجب کے کئی گناہ بڑھنے کا اعتراض لازم نہیں آئے گا۔

جزء ثانی سے ثبوت وجوب کا بیان

عين ما أثبته الجزء الأول فكان هذا من باب ترادف العلل وكثرة الشهود في باب الخصومات وسبب وجوب الصوم شهود الشهر لتوجه الخطاب عند شهود الشهر وإضافة الصوم إليه وسبب وجوب الزكاة ملك النصاب النامي حقيقة أو حكما

وباعتبار وجوب السبب جاز التعجيل في باب الأداء وسبب وجوب الحج البيت لإضافته إلى البيت وعدم تكرار الوظيفة في العمر وعلى هذا لو حج قبل وجود الاستطاعة ينوب ذلك عن حجة الإسلام لوجود السبب وبه فارق أداء الزكاة قبل وجود النصاب لعدم السبب

ترجمہ

اس لئے کہ جزء ثانی نے بعینہ اسی واجب کو ثابت کیا ہے جس کو جزء اول نے ثابت کیا تھا پس ہر جزء کا مستقل سبب ہونا مترادف علتیں اور جھگڑوں میں گواہ زیادہ ہونے کے باب میں سے ہو گیا۔اور روزے کے وجوب کا سبب رمضان کے مہینے کا حاضر ہونا ہے اس لئے کہ رمضان کے مہینے کے حاضر ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ کا خطاب متوجہ ہوتا ہے اور روزہ شہر کی طرف منسوب ہوتا ہے اور زکوۃ کے وجوب کا سبب بڑھنے والے نصاب کا مالک ہونا ہے خواہ وہ حقیقتاً بڑھتا ہو یا حکماً بڑھتا ہو اور وجود سبب کے اعتبار سے زکوۃ کے ادا کرنے میں جلدی کرنا جائز ہے اور حج کے وجوب کا سبب بیت اللہ ہے اس لئے کہ حج کی نسبت بیت اللہ کی طرف ہوتی ہے اور پوری عمر میں اس فریضے میں تکرار نہیں ہوتا اور اسی بنا پر اگر کسی نے حج کیا استطاعت کے پائے جانے سے پہلے تو یہ حج حج اسلام یعنی حج فرض کے قائم مقام ہو جائے گا سبب کے پائے جانے کی وجہ سے اور اسی بیان کے ساتھ استطاعت سے پہلے کا کیا ہوا حج وجود نصاب سے پہلے زکوۃ ادا کرنے سے الگ ہو گیا سبب کے معدوم ہونے کی وجہ سے۔



بحث كون الموانع أربعة

﴿یہ بحث موانع اربعہ کے بیان میں ہے﴾

مانع کی تعریف

بعض اوقات کسی رکاوٹ کے سبب کسی چیز پر حکم شرعی نہیں لگتا اس رکاوٹ کو اصول فقہ کی اصطلاح میں مانع کہتے ہیں اور اسکی جمع موانع ہے۔

صدقہ فطر کے وجوب سے مثال کا بیان

وسبب وجوب صدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه وباعتبار السبب يجوز التعجيل حتى جاز أداؤها قبل يوم الفطر وسبب وجوب العشر الأراضي النامية بحقيقة الريع وسبب وجوب الخراج الأراضي الصالحة للزراعة فكانت نامية حكما وسبب وجوب الوضوء الصلوة عند البعض ولهذا وجب الوضوء على من وجب عليه الصلوة ولا وضوء على من لا صلوة عليه وقال البعض سبب وجوبه الحدث ووجوب الصلوة شرط وقد روي عن محمد ذلك نصا وسبب وجوب الغسل الحيض والنفاس والجنابة

فصل قال القاضي الإمام أبو زيد الموانع أربعة أقسام مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع ابتداء الحكم ومانع يمنع دوامه

ترجمہ

اور صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ایسا راس ہے کہ آدمی جس کے خرچ کا بوجھ برداشت کرتا ہو اور اس کے امور کی نگرانی کرتا ہو اور اسی سبب کے اعتبار صدقہ فطر کو جلدی ادا کرنا جائز ہے حتی کہ عید الفطر کے دن سے پہلے بھی اس کو ادا کرنا جائز ہے اور عشر کے وجوب کا سبب وہ زمینیں ہیں جو حقیقی پیداوار کے اعتبار سے نامی ہوں اور خراج کے وجوب کا سبب وہ زمینیں ہیں جو قابل کاشت ہوں پس وہ حکماً نامی ہوں گی اور وضو کے وجوب کا سبب بعض کے نزدیک نماز ہے اور اسی وجہ سے وضو واجب ہے اس آدمی پر جس پر نماز واجب ہے اور وضو نہیں ہے اس پر جس پر نماز واجب نہیں ہے اور بعض نے کہا ہے کہ وضو کے وجوب کا سبب حدث ہے اور نماز کا واجب ہونا شرط ہے اور اس کی تصریح مروی ہے امام محمد علیہ الرحمہ سے اور غسل کے وجوب کا سبب حیض نفاس اور جنابت ہے۔قاضی

ابوزید نے فرمایا ہے کہ موانع کی چار قسمیں ہیں ایک وہ مانع ہے جو انعقاد علت کو روکتا ہو۔ دوسرا وہ مانع ہے جو علت کے پورا ہونے کو روکتا ہو تیسرا وہ مانع ہے جو ابتداء حکم کو روکتا ہو۔ چوتھا وہ مانع ہے جو دوام حکم کو روکتا ہو۔

مثال الأول بيع الحر والميتة والدم فإن عدم المحلية يمنع انعقاد التصرف علة إفادة الحكم وعلى هذا سائر التعليقات عندنا

فإن التعليق يمنع انعقاد التصرف علة قبل وجود الشرط على ما ذكرناه ولهذا لو حلف لا يطلق امرأته فعلق طلاق امرأته بدخول الدار لا يحنث

ومثال الثاني هلاك النصاب في أثناء الحول وامتناع أحد الشاهدين عن الشهادة ورد شطر العقد ومثال الثالث البيع بشرط الخيار وبقاء الوقت في حق صاحب العذر ومثال الرابع خيار البلوغ والعتق والرؤية وعدم الكفاءة والاندمال في باب الجراحات على هذا الأصل وهذا على اعتبار جواز تخصيص العلة الشرعية فإما على قول من لا يقول بجواز تخصيص العلة فالمانع عنده ثلاثة أقسام مانع يمنع ابتداء العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع دوام الحكم

وأما عند تمام العلة فيثبت الحكم لا محالة وعلى هذا كل ما جعله الفريق الأول مانعا لثبوت الحكم جعله الفريق الثاني مانعا لتمام العلة وعلى هذا الأصل يدور الكلام بين الفريقين

ترجمہ

پہلے مانع کی مثال مراد وہ خون کو بیچنا ہے اس لئے کہ محل کا نہ ہونا روکتا ہے تصرف کے علت بن کر منعقد ہونے کو حکم کا فائدہ دینے کے لئے۔ اور اسی مانع پر ہمارے ہاں سارے مسائل ہیں اس لئے کہ تعلیق روکتی ہے تصرف بیع کے علت بن کر منعقد ہونے کو وجود شرط سے پہلے جس طرح کہ ہم اس کو ذکر کر چکے ہیں اور اسی لئے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا پھر اس نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار پر معلق کیا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ اور دوسرے مانع کی مثال نصاب کا ہلاک ہونا ہے سال کے درمیان میں اور دو گواہوں میں سے ایک کا گواہی سے رکنا ہے اور عقد کے ایک حصے کو رد کرنا ہے۔ اور تیسرے مانع کی مثال خیار شرط کے ساتھ بیع کرنا ہے اور صاحب عذر کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے۔ اور چوتھے مانع کی مثال خیار بلوغ خیار عتق خیار رؤیت اور کفو کا نہ ہونا ہے اور زخموں کے باب میں زخموں کا مندمل ہونا ہے اسی اصل پر اور یہ علت شرعیہ کی تخصیص کے جائز ہونے کے اعتبار

سے ہے رہا ان لوگوں کے قول پر جو علت شرعیہ کی تخصیص کے جائز ہونے کے قائل نہیں ہیں سو ان کے نزدیک مانع کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ مانع جو ابتدائے علت کو روکتا ہو دوسرا وہ مانع جو تمام علت کو روکتا ہو اور تیسرا وہ مانع جو دوام حکم کو روکتا ہو اور رہا تمام علت کے وقت سو حکم ضرور ثابت ہوگا اور اسی اختلاف پر ہر وہ مانع جس کو فریق اول نے ثبوت حکم کے لئے مانع قرار دیا ہے اس کو فریق ثانی نے تمام علت کے لئے مانع بنایا ہے۔ اور اسی اصل پر کلام دائر ہوگا دونوں فریقوں کے درمیان۔

موانع شرعیہ چار ہیں

انعقاد علت میں مانع ۔۔۔۔۔ تکمیل علت میں مانع ۔۔۔۔۔ ابتدائے حکم میں مانع ۔۔۔۔۔ دوام حکم میں مانع

انعقاد علت میں مانع

ایسا مانع جس کی وجہ سے علت کا انعقاد ہی نہ ہو سکے۔ مثلاً کسی چیز کی بیع اس شیء کے کسی کی ملکیت میں دخول کی علت ہے لیکن مردار اور خون کی بیع ملکیت میں دخول کی علت نہیں بن سکتی کیونکہ ملکیت میں دخول کے لئے جس طرح یہاں بیع کی ضرورت ہے اسی طرح بیع کے لئے یہ ضروری ہے کہ مبیع مال ہو جبکہ مردار اور خون مال نہیں۔ لہٰذا ان دونوں کے مال نہ ہونے کی وجہ سے بیع منعقد نہیں ہوگی جو کہ علت ہے ملکیت میں دخول کی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہاں بیع علت ہے، ملکیت میں داخل ہونا حکم اور مردار و خون کا مال نہ ہونا مانع ہے۔

تکمیل علت میں مانع

ایسا مانع جو انعقادِ علت میں تو رکاوٹ نہ بنے لیکن تکمیلِ علت میں رکاوٹ پیدا کر دے۔ مثلاً مال مخصوص کا پورے سال ملکیت میں ہونا وجوبِ زکوۃ کی علت ہے لیکن سال پورا ہونے سے پہلے اگر مال ضائع ہو جائے تو یہ تکمیلِ علت یعنی مال نصاب پر کامل سال گزر جانے کو مانع ہے اگرچہ انعقادِ علت میں مانع نہیں کیونکہ شروع سال میں تو مال موجود تھا۔

ابتدائے حکم میں مانع

ایسا مانع جو علت کے پائے جانے کے باوجود حکم کے نفاذ میں رکاوٹ پیدا کر دے۔ مثلاً بیع مکمل ہو جانے پر ثبوتِ ملکیت کا حکم لگتا ہے لیکن خیارِ شرط (بائع یا مشتری میں سے کسی نے تین دن کا اختیار رکھا تو یہ) ثبوتِ حکم یعنی ملکیت میں رکاوٹ ہے یعنی جب تک خیار باقی ہے ملکیت کی ابتداء بھی نہیں ہوگی۔ لہٰذا یہاں علتِ بیع تو پائی گئی لیکن خیارِ شرط مانع کی وجہ سے حکمِ ملکیت کی ابتداء بھی نہ ہوئی۔

دوام حکم میں مانع

ایسا مانع جو حکم کے نفاذ میں تو رکاوٹ نہ ہو لیکن اس کے دوام و باقی رہنے میں رکاوٹ پیدا کر دے۔ مثلاً کسی نے اگر بغیر دیکھے کوئی چیز خیارِ رویت کے ساتھ خرید لی تو وہ اس کی ملک میں آ جائے گی لیکن دیکھنے پر اگر اس نے انکار کر دیا تو وہ شیء اس کی ملکیت سے نکل جائے گی یعنی خیارِ رویت دوامِ حکم میں مانع ہے۔

بحث بيان معنى الفرض لغة وشرعا

﴿ یہ بحث فرض کے لغوی شرعی معنی کے بیان میں ہے ﴾

الفرض لغة هو التقدير ومفروضات الشرع مقدراته بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه

وحكمه لزوم العمل به والاعتقاد به والوجوب هو السقوط يعني ما يسقط على العبد بلا اختيار منه وقيل هو من الوجبة وهو الاضطراب سمي الواجب بذلك لكونه مضطربا بين الفرض والنفل فصار فرضا في حق العمل حتى لا يجوز تركه ونفلا في حق الاعتقاد فلا يلزمنا الاعتقاد به جزما وفي الشرع وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالآية المؤولة والصحيح من الآحاد وحكمه ما ذكرنا

والسنة عبارة عن الطريقة المسلوكة المرضية في باب اللين سواء كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من الصحابة قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي عضوا عليها النواجذ ،

ترجمہ

فرض لغت میں اندازہ لگانا ہے اور شریعت کے فرائض شریعت کے لگائے ہوئے اندازے ہیں اس طور پر کہ وہ زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتے اور شریعت میں فرض وہ حکم ہے جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہوا ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو اور فرض کا حکم اس پر عمل کرنے کا اور اس پر اعتقاد رکھنے کا لازم ہوتا ہے اور وجوب گرنے کو کہتے ہیں یعنی وہ حکم ہے جو بندے پر اس کے اختیار کے بغیر گر جاتا ہو اور کہا گیا ہے کہ واجب وجبہ سے ہے یعنی اس کا معنی تردد اور اضطراب ہے واجب کا نام اس کے ساتھ اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان مضطرب ہوتا ہے پس واجب فرض ہو گیا عمل کرنے کے حق میں اس لئے اس کو چھوڑنا جائز نہیں ہوتا اور نفل ہو گیا عقیدہ رکھنے کے حق میں اس لئے ہم پر اس واجب کا قطعی عقیدہ رکھنا لازم نہ ہوگا اور شریعت میں واجب وہ حکم ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں کچھ شبہ ہو جس طرح کوئی مؤول آیت ہو اور صحیح خبر واحد ہو اور واجب کا حکم وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور سنت نام ہے اس پسندیدہ طریقے کا دین میں جس پر چلا جاتا ہو برابر ہے کہ وہ طریقہ ثابت ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یا صحابہ رضی اللہ عنہم سے آقا علیہ السلام نے ارشاد فرمایا تم پر لازم ہے میرا طریقہ اور میرے بعد خلفاء کا طریقہ اس طریقے کو مضبوطی



سے پکڑو۔

فرائض میں کمی یا زیادتی نہ ہونے کا بیان

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں ایک دیہاتی آیا اور اس نے عرض کیا اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مجھے کوئی ایسا کام بتا دیجئے کہ اگر میں اس پر عمل پیرا ہوں تو جنت میں داخل ہو جاؤں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو، نماز پابندی سے پڑھو اور فرض کی گئی زکوۃ ادا کرو اور رمضان کے روزے رکھو، دیہاتی نے یہ سن کر کہا قسم ہے اس اللہ کی جس کے دست قدرت میں میری جان ہے میں کبھی اس میں کمی بیشی نہیں کروں گا پھر جب وہ پشت پھیر کر چلا گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا جس آدمی کو جنتی آدمی دیکھنے سے خوشی ہو تو وہ اس شخص کو دیکھ لے۔ (صحیح مسلم جلد اول حدیث نمبر 110)

سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب رکھنے میں فضیلت کا بیان

حضرت انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے ارشاد فرمایا۔ اے میرے بیٹے اگر تم اس پر قدرت رکھتے ہو کہ صبح سے لے کر شام تک اس حال میں بسر کرو کہ تمہارے دل میں کسی سے کینہ نہ ہو تو ایسا ہی کرو پھر فرمایا اے میرے بیٹے یہی میری سنت ہے لہٰذا جس آدمی نے میری سنت کو محبوب رکھا اس نے مجھ کو محبوب رکھا اور جس نے مجھ کو محبوب رکھا وہ جنت میں میرے ساتھ ہوگا۔ (جامع ترمذی، مشکوۃ شریف جلد اول حدیث نمبر 170)

اس حدیث میں اس طرف اشارہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کو پسند کرنا اور اسے محبوب رکھنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت رکھنے کا سبب اور جنت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت جیسی نعمت عظیم کے حصول کا ذریعہ ہے۔ لہٰذا یہ سوچنے کی بات ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو پسند کرنے پر یہ خوشخبری ہے تو سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل کرنا کتنی بڑی سعادت وخوش بختی کی بات ہوگی۔ ذرا غور کرنا چاہئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو پسند کرنے والوں کا کتنا بڑا مرتبہ ہے وہ یہ ہے کہ انہیں جنت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت ومعیت کا شرف حاصل ہوگا، حقیقت یہ ہے کہ دونوں جہان کی تمام نعمتیں اگر ایک طرف ہوں اور دوسری طرف یہ نعمت ہو تو یقیناً سعادت وخوشی کے اعتبار سے یہ نعمت بڑھ جائے گی، اللہ تعالیٰ ہم سب کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مقدس سنت کو محبوب رکھنے اور اس پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے تاکہ ہم سب اس نعمت سے بہرہ ور ہو سکیں۔ (آمین)۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ راوی ہیں کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا میری امت کے بگڑنے کے وقت جس آدمی نے میری سنت کو دلیل بنایا اس کو سو شہیدوں کا ثواب ملے گا۔ تو بیہقی نے یہ روایت اپنی کتاب زہد میں عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے نقل کی ہے۔ (مشکوۃ شریف جلد اول حدیث نمبر 171)

ایسے عظیم اجر کے ملنے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح ایک شہید دین اسلام کو زندہ رکھنے اور اس کی شان وشوکت کو بڑھانے کی خاطر دنیا کی تمام مصیبتیں جھیلتا ہے یہاں تک کہ اپنی جان بھی قربان کر دیتا ہے، اسی طرح جب کہ دین میں رخنہ اندازی ہونے لگے اور فتنہ فساد کا دور دورہ ہو تو سنت کو رائج کرنے اور علوم نبوی کو پھیلانے میں بے شمار مصائب وتکالیف کا سامنا ہوتا ہے بلکہ بسا اوقات اس سے بھی زیادہ مشقتیں اٹھانی پڑتی ہیں اس لئے اس عظیم اجر کی خوشخبری دی جا رہی ہے۔

فرض

شارع کا خطاب اگر کسی فعل کے کرنے سے متعلق ہو اور یہ طلب جازم کے ساتھ ہو، تو یہ فرض یا واجب کہلائے گا۔ فرض اور واجب کے ایک ہی معنی ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں کیونکہ یہ دو لفظ مترادف ہیں۔ یہ کہنا صحیح نہیں کہ جو چیز قطعی دلیل (قرآن اور سنتِ متواترہ) سے ثابت ہے وہ فرض ہے اور جو ظنی دلیل (خبر واحد اور قیاس) سے ثابت ہے وہ واجب ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ دونوں ناموں) فرض یا واجب) کی ایک ہی حقیقت ہے اور وہ یہ کہ شارع نے کسی فعل کرنے کی طلب جازم کی ہے۔ اس اعتبار سے قطعی دلیل اور ظنی دلیل میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ یہ مسئلہ خطاب کے مدلول سے متعلق ہے نہ کہ اس کے ثبوت سے۔ فرض وہ ہے جس کے کرنے والے کی تعریف کی جائے اور نہ کرنے والے کی مذمت کی جائے یا اس کو چھوڑنے والا سزا کا مستحق ہو۔

فرض کو قائم کرنے کی حیثیت سے، اس کی دو قسمیں ہیں۔ فرضِ عین اور فرضِ کفایہ۔ ان کے وجوب کے اعتبار سے، ان میں کوئی فرق نہیں کیونکہ دونوں طلب جازم کے ساتھ ہیں۔ البتہ ان کو قائم کرنے کی حیثیت سے ان میں یہ فرق ہے کہ فرض عین میں ہر فرد سے ذاتی طور پر فعل سرانجام دینے کا مطالبہ کیا گیا ہے، جبکہ فرضِ کفایہ میں عمومی طور پر مسلمانوں سے فعل کا مطالبہ کیا گیا ہے، یعنی خطاب کا مقصد معین فعل کی انجام دہی ہے نہ یہ کہ ہر فردِ واحد اسے انجام دے۔ لہٰذا اگر اس فعل کو بعض مسلمانوں نے سرانجام دے دیا) یعنی فعل کی ادائیگی قائم ہو چکی) تو باقیوں سے اس کا ذمہ ساقط ہو جائے گا۔ البتہ ثواب کے مستحق وہی ہوں گے جنہوں نے اس فعل کو کیا۔ اور اگر اس فعل کو کسی نے انجام نہیں دیا، تو جب تک وہ قائم نہیں ہو جاتا، سب گنہگار رہیں گے، ماسوا وہ لوگ جو اس کی ادائیگی میں مشغول ہیں۔

شارع کی طرف سے کسی فعل کو کرنے کی طلب صیغۂ امر یعنی افعل کے ساتھ ہوگی یا جو کچھ اس معنی کے قائم مقام ہو۔ پھر اگر کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جو فعل کو طلب جازم ہونے کا فائدہ دے، تو اس صیغۂ طلب اور قرینۂ جازمہ کے باعث، فعل واجب قرار پائے گا۔ مثال و أقیموا الصلاۃ ، اور نماز قائم کرو

إن الصلاۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا، یقیناً نماز مومنوں پر مقررہ وقتوں پر فرض ہے۔

پہلی آیت میں أقیموا صیغۂ امر میں ہے اور دوسری میں کتابا موقوتا صیغۂ امر کا قائم مقام ہے کیونکہ یہ امر کے معنی میں ہے۔ ان دونوں آیات سے نماز کی طلب ثابت ہے مگر جس قرینہ نے اس طلب کو جازم قرار دیا وہ یہ آیت ہے ما سلککم فی سقر ۔ قالوا لم نک من المصلین تمہیں دوزخ میں کس چیز نے ڈالا؟ وہ جواب دیں گے

کہ ہم نمازی نہ تھے۔ یوں اس طلب جازم سے نماز کی فرضیت سمجھی گئی ہے۔

مندوب

شارع کا خطاب اگر کسی فعل کو کرنے کے بارے میں ہو لیکن طلب جازم کے ساتھ نہ ہو، تو یہ مندوب کہلائے گا۔ مندوب، سنت اور نفل کے ایک ہی معنی ہیں، البتہ اسے عبادات میں سنت ونفل کہا جاتا ہے، جبکہ دوسرے معاملات پر مندوب کا اطلاق ہوتا ہے۔ مندوب وہ ہے جس کے کرنے والے کی تعریف کی جائے اور چھوڑنے والے کی مذمت نہ کی جائے، یعنی کرنے والا ثواب کا مستحق ہو اور چھوڑنے والا سزا کا مستحق نہ ہو۔

شارع کے خطاب میں کسی فعل کو کرنے کی طلب پائی جائے، پھر اس میں کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جو طلب کو غیر جازم ہونے کا فائدہ دے، تو اس کے باعث فعل مندوب قرار پائے گا۔

مثال صلاۃ الجماعة تفضل علی صلاۃ الفرد بسبع وعشرین درجة (متفق علیه) جماعت میں نماز پڑھنا، اکیلے پڑھنے سے ستائیس مرتبہ بہتر ہے۔

یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صیغۂ امر کے معنی میں نمازِ جماعت کی طلب فرمائی، مگر اس مسئلے میں ایک ایسا قرینہ موجود ہے جو اسے طلب غیر جازم ہونے کا فائدہ دے رہا ہے، وہ انفرادی طور پر نماز پڑھنے پر، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سکوت کی دلیل ہے اور اس فعل میں اللہ سے قربت کا حصول، لہٰذا نمازِ جماعت مندوب سنت قرار پائی۔

حرام

شارع کا خطاب اگر کسی فعل کو ترک کرنے کے بارے میں ہو اور یہ طلب جازم کے ساتھ ہو، تو یہ حرام یا محظور کہلائے گا۔ ان دونوں کا ایک ہی معنی ہے۔ حرام وہ ہے جس کے کرنے والے کی مذمت کی جائے اور چھوڑنے والے کی تعریف کی جائے یا کرنے والا سزا کا مستحق ہو۔

شارع کے خطاب میں کسی فعل کو ترک کرنے کی طلب صیغۂ نہی یعنی لاتفعل میں ہوگی یا جو کچھ اس معنی کا قائم مقام ہو۔ پھر اگر اس میں کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جو فعل کے ترک کو طلب جازم ہونے کا فائدہ دے، تو اس کے باعث یہ فعل حرام قرار پائے گا۔ مثال و لا تقربوا الزنا إنه کان فاحشه وساء سبیلا، خبردار زنا کے قریب بھی نہ پھٹکنا کیوں کہ وہ بڑی بے حیائی ہے اور بہت ہی بری راہ ہے۔

یہاں صیغۂ نہی لاتقربوا سے طلب ترک ثابت ہے، جبکہ إنه کان فاحشه وساء سبیلا اس کے طلب جازم ہونے کا قرینہ ہے۔ یوں زنا کا حرام ہونا ثابت ہوا۔

مکروہ

شارع کا خطاب اگر کسی فعل کو ترک کرنے کے بارے میں ہو مگر طلب جازم کے ساتھ نہ ہو، تو یہ مکروہ کہلائے گا۔ مکروہ وہ ہے

جس کے چھوڑنے والے کی تعریف کی جائے اور کرنے والے کی مذمت نہ کی جائے، یا جس کا چھوڑنا کرنے سے بہتر ہو۔

شارع کے خطاب میں کسی فعل کو ترک کرنے کی طلب پائی جائے، پھر اس میں کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جو اس کو طلبِ غیر جازم ہونے کا فائدہ دے، تو اس کے باعث یہ فعل مکروہ قرار پائے گا۔

مثال من كان موسرا و لم ينكح فليس منا (البيهقى) وہ جو مالدار ہو اور نکاح نہ کرے تو وہ ہم میں سے نہیں۔

یہاں صیغۂ نہی کے معنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عدم نکاح کو منع کیا ہے، البتہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مالداروں کے نکاح نہ کرنے پر سکوت اختیار کیا، جو اس طلب کے غیر جازم ہونے کا قرینہ ہے۔ لہٰذا مالداروں کے لئے عدم نکاح مکروہ قرار پایا۔

مباح

شارع کا خطاب جب کسی فعل کو کرنے یا ترک کرنے کے بارے میں اختیار دے، تو وہ مباح کہلائے گا۔ یعنی اس اختیار پر کوئی شرعی دلیل ہو۔ یہ اس لئے کیونکہ مباح احکام شرعیہ میں سے ہے، یعنی یہ حکمِ اباحت پر شارع کا خطاب ہے جو ہمیشہ دلیل سے ثابت ہوتا ہے، کیونکہ قاعدہ ہے لاحکم قبل ورود الشرع (شرع کے وارد ہونے سے پہلے کوئی حکم نہیں)۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہر وہ فعل جس پر شرع خاموش ہے، یعنی جسے نہ شرع نے حرام قرار دیا ہو اور نہ حلال، تو وہ مباح ہے۔ جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے

الحلال ما أحل الله فى كتابه والحرام ما حرم اللّه فى كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه (الترمذى)

حلال وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حلال قرار دیا ہے اور حرام وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حرام قرار دیا ہے اور جس پر وہ خاموش ہے وہ معاف ہے۔

تو اس میں اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ جس چیز پر قرآن خاموش ہے تو وہ مباح ہے، کیونکہ قرآن کی طرح حدیث میں بھی حرام وحلال کے احکام پائے جاتے ہیں جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے الا انى أوتيت القرآن و مثله معه (مسند أحمد) بے شک میں قرآن اور اس کی مثل سنت کے ساتھ بھیجا گیا ہوں۔

پس پہلی حدیث کا معنی یہ نہیں ہے کہ جس بات پر وحی خاموش ہے تو وہ مباح ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان الحلال ما أحل الله میں ہر وہ چیز شامل ہے جو حرام نہ ہو، چنانچہ اس میں فرض، مندوب، مباح اور مکروہ، سب شامل ہیں کیونکہ یہ سب حلال ہیں، یعنی وحی نے انہیں حرام نہیں قرار دیا۔ جہاں تک حدیث کے دوسرے حصے کا تعلق ہے وما سكت عنه فهو مما عفا عنه تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جن چیزوں پر سکوت ہے، وہ حلال ہیں اور یہ اللہ کی طرف سے معاف ہیں اور یہ انسانوں پر اس کی رحمت ہے کہ اس نے ان کے لئے انہیں حرام نہیں بلکہ حلال قرار دیا۔ اس کی دلیل یہ حدیث ہے

إن أعظم المسلمين فى المسلمين جرما من سأل عن شىء لم يحرم على المسلمين فحرم عليهم من

أجل مسألته (مسلم)

مسلمانوں میں سے وہ جو مسلمانوں کے خلاف اپنے جرم میں سب سے بڑا ہے وہ شخص ہے جس نے کسی ایسی چیز کے بارے میں جو مسلمانوں کے لئے حرام نہیں تھی مگر اس کے سوال کرنے کی وجہ سے وہ ان پر حرام کر دی گئی۔

یعنی ایسی چیز کے بارے میں پوچھ جس کی تحریم پر وحی خاموش ہے۔ لہٰذا ان احادیث میں سکوت سے مراد کسی چیز کی تحریم پر سکوت ہے، نہ کہ حکم شرعی کے بیان پر سکوت۔ یہ اس لئے کیونکہ ایسا کوئی فعل یا چیز ہے ہی نہیں جسے شارع نے بیان نہ کیا ہو، بلکہ وحی میں ہر مسئلے کا حل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء ۔

ہم نے ایسی کتاب نازل کی ہے جو ہر چیز کو کھول کھول کر بیان کرتی ہے۔

یہ آیت اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ شرع زندگی کے کسی مسئلے میں خاموش نہیں، بلکہ اس میں زندگی کے تمام افعال اور اشیاء پر حکم موجود ہے اور اس بات پر اعتقاد ایمان کا تقاضا ہے۔ پس دوسری احکامِ شرعیہ کی اقسام کی طرح مباح بھی اپنی دلیل سے ثابت ہوتا ہے۔

مثال و إذا حللتم فاصطادوا ، جب تم احرام اتار ڈالو تو شکار کھیلو۔

یہاں احرام کھولنے کے بعد شکار کا حکم دیا جا رہا ہے مگر ایک دوسرے قرینہ کی وجہ سے شکار کھیلنا فرض یا مندوب نہیں، بلکہ مباح ہے۔ وہ قرینہ یہ ہے غير محلى الصيد و أنتم حرم، حالتِ احرام میں شکار کو حلال جاننے والے نہ بننا۔

شکار کا حکم، خلالِ احرام کی نہی کے بعد آیا ہے، پس احرام کھولنے کے بعد شکار مباح ٹھہرا کیونکہ یہ اپنی اصلی حالت کی طرف واپس لوٹے گا، یعنی احرام سے پہلے والی حالت جس میں شکار مباح ہے۔

نیز یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ اگر کسی فعل کے بارے میں کوئی حرج نہ پایا جائے تو وہ فعل خود بخود مباح ٹھہرے گا۔ یا اگر کسی فعل سے حرج اٹھا لیا گیا ہو تو اس کا معنی اجازت ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ کسی چیز کی حرمت سے اس کی ضد کا حکم ثابت نہیں ہوتا اور نہ ہی کسی چیز کے حکم سے اس کی ضد پر تحریم ثابت ہوتی ہے۔ بلکہ رفع الحرج (حرج کا اٹھنا) کسی فرض سے منسلک ہو سکتا ہے جیسے فلا جناح عليه أن يطوف بهما، پس بیت اللہ کا حج وعمرہ کرنے والے پر ان کے طواف کر لینے میں بھی کوئی گناہ نہیں۔

اس آیت میں، رفع الحرج کے باوجود، حج وعمرہ کے دوران طواف کرنا فرض ہے مباح نہیں۔ اسی طرح رفع الحرج کسی رخصت کے ساتھ بھی منسلک ہو سکتا ہے جیسے وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوٰة ۔

جب تم سفر میں جا رہے ہو تو تم پر نمازوں کے قصر کرنے میں کوئی گناہ نہیں۔

یہاں رفع الحرج کا مطلب اباحت نہیں، بلکہ ایک حالت (سفر) میں قصرِ نماز کی رخصت دی گئی ہے۔ لہٰذا مباح وہ نہیں ہے جس میں حرج نہ پایا جائے یا جس سے حرج اٹھا لیا جائے، بلکہ مباح وہ ہے جس کے چھوڑنے یا کرنے کے اختیار (اجازت) کے

بارے میں شارع کے خطاب پر کوئی سمعی دلیل پائی جائے۔

مثال نساؤکم حرث لکم فأتوا حرثکم انی شئتم، تمہاری بیویاں تمہاری کھیتیاں ہیں اپنی کھیتیوں میں جس طرح چاہو آؤ۔

علاوہ ازیں یہ کہنا بھی غلط ہے کہ دورِ جاہلیت کے کئی معاملات اسلام کی بعثت کے بعد بھی جاری رہے اور اسلام نے ان پر خاموشی اختیار کی اور وہ مباح مانے گئے، جبکہ جن چیزوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا، صرف وہی ناجائز ٹھہرے۔ لہٰذا اصل یہ ہے کہ جب تک شرع کسی بات پر خاموش ہے اور اسے حرام نہیں قرار دیتی، تو وہ جائز ہوگی۔ یہ کہنا اس وجہ سے غلط ہے کیونکہ کسی بات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خاموشی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ شرع خاموش ہے۔ بلکہ، اس کے برعکس، شرع نے تو حکم کو بیان کر دیا ہے، جو اس صورت میں مباح ہے۔ یہ اس لئے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خاموشی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال و اقوال کی طرح، بذاتِ خود دلیل ہے اور سنت کا ایک جز، اور سنت قرآن کی طرح ایک شرعی ماخذ ہے۔ لہٰذا آج جب ہم کوئی ایسا فعل انجام دیتے ہیں جو دورِ جاہلیت میں بھی ہوا کرتا تھا، تو ہم اسے اس حیثیت سے اختیار کرتے ہیں کہ یہ حکم شرعی ہے اور اس کی کوئی دلیل موجود ہے، نہ اس حیثیت سے کہ یہ دورِ جاہلیت کی کوئی رسم یا معاملہ ہے۔

قرینہ

قرینہ کا معنی خطاب کی مراد متعین کرنے والی لفظی یا احوالی علامت ہے۔ حکم شرعی کی قسم کو نصوص کے قرائن سے سمجھا جاتا ہے۔

یعنی انہی قرائن سے کسی فعل کا فرض، مندوب، مباح، مکروہ یا حرام ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ قرینہ کی تین اقسام ہیں۔

وہ جو طلبِ جازم ہونے کا فائدہ دے۔ اس سے فعل کے فرض یا حرام ہونے کا تعین ہوتا ہے۔

وہ جو طلبِ غیر جازم ہونے کا فائدہ دے۔ اس سے فعل کے مندوب یا مکروہ ہونے کا تعین ہوتا ہے۔

(وہ جو اختیار دینے کا فائدہ دے۔ اس سے فعل کے مباح ہونے کا تعین ہوتا ہے۔

طلبِ جازم کے قرائن

دنیا یا آخرت میں سزا۔

والسارق و السارقة فاقطعوا أیدیهما جزاء بما کسبا نکالا من الله،

چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ دیا کرو، یہ بدلہ ہے اس کا جو انہوں نے کیا عذاب اللہ کی طرف سے۔

إن الذین یأکلون أموال الیتامی ظلما إنما یأکلون فی بطونهم نارا وسیصلون سعیرا،

جو لوگ ناحق ظلم سے یتیموں کا مال کھا جاتے ہیں، وہ اپنے پیٹ میں آگ ہی بھر رہے ہیں اور عنقریب وہ دوزخ میں جائیں گے۔



جب کسی فعل کو تسلسل سے کرنے کے ساتھ کسی عذر پر کوئی رخصت یا قضا یا معافی کا بیان ہو۔

یا أیها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون أیاما معدودات فمن کان منکم مریضا أو علی سفر فعدة من أیام أخر۔

اے ایمان والو تم پر روزے رکھنا فرض کیا گیا جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے تاکہ تم تقویٰ اختیار کرو، گنتی کے چند ہی دن ہیں لیکن تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو تو وہ اور دنوں میں گنتی کو پورا کرلے۔

یا أیها الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلاة فاغسلوا وجوهکم وأیدیکم إلی المرافق وامسحوا برؤوسکم وأرجلکم إلی الکعبین .إلی قوله،فلم تجدوا ماء فتیمموا،

اے ایمان والو جب تم نماز کے لئے اٹھو تو اپنے چہروں کو اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولو، اپنے سروں کا مسح کرو اور اپنے پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھولو، تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کرلو۔

من نام عن صلاة أو نسیها فلیصلها إذا ذکرها (متفق علیه)

جس کسی نے نیند یا بھول کی وجہ سے نماز نہ پڑھی ہو تو یاد آتے ہی اسے پڑھ لے۔ جب کوئی قول یا فعل کسی التزام کی ضرورت کو بیان کرے باوجود یکہ اس میں مشقت و دشواری پائی جائے اور اس کا کوئی بدل نہ ہو۔

کتب علیکم القتال وهو کره لکم، تم پر جہاد فرض کیا گیا ہے گو کہ وہ تمہیں ناگوار معلوم ہو۔

اسلامی ریاست کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک معین طریقے سے قائم کیا، جس میں طاقتور قبائل سے نصرت طلب کرنا بھی شامل تھا۔ ان سرگرمیوں میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم لہولہان بھی کر دیے گئے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کام جاری رکھا اور قبائل کے سامنے اپنے آپ کو پیش کرتے رہے، یعنی شدید تکلیف اور موت کے خطرے کے باوجود، آپ صلی اللہ علیہ وسلم طلب نصرت کے عمل کو مستقل طور پر سرانجام دیتے رہے۔

لو لا أن أشق علی أمتی لأمرتهم بالسواك عند کل صلاة (متفق علیه)

اگر مجھے اس میں میری امت کے لئے دشواری نہ نظر آتی تو میں اسے ہر نماز کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو ہر نماز کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم اس لئے نہیں کیا کہ اس میں اس کے لئے دشواری تھی۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی حکم پر، اگر کسی فعل کی ادائیگی میں دشواری ظاہر ہو، تو وہ امر فرض ہوگا۔

4) اگر کوئی فعل کسی واجب کا بیان ہو یا اس کا موضوع فرض ہو یا اسلام کی حفاظت پر دلالت کرے۔

خذوا عنی مناسککم (مسلم)

اپنی حج کے مناسک مجھ سے لو۔

ولتکن منکم أمة یدعون إلی الخیر ویأمرون بالمعروف وینهون عن المنکر 3104

تم میں سے ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے جو اسلام کی طرف بلائے، اچھائی کا حکم دے اور برائی سے منع کرے۔

مروا أبناء كم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع (أبو داود)

اپنے بچوں کو نماز پڑھنے کا حکم دو جبکہ وہ سات برس کے ہو جائیں اور دس سال کی عمر میں انھیں مارو) اگر وہ نہ پڑھیں) اور ان کے بستر علیحدہ کر دو۔

جب کسی حکم کی بجا آوری کو متعدد صورتوں میں محدود کر دیا جائے اور ان میں اختیار دیا جائے۔

و إذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها،

اور جب تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے اچھا جواب دو یا انہی الفاظ کو لوٹا دو۔

نص میں ایسے الفاظ کا ذکر جو بذاتِ خود وجوب وفرضیت یا حرمت پر دلالت کریں۔

يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيينالي قوله فريضة من الله

اللہ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں حکم کرتا ہے کہ ایک لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے برابر ہے۔۔۔۔۔۔۔ یہ حصے تم پر اللہ کی طرف سے فرض کر دیے گئے ہیں۔

إنما حرم عليكم الميتة ،

تم پر مردار حرام کر دیا گیا ہے۔

لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا ومعها محرم (متفق عليه)

جو عورت اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان لائے تو اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے محرم کے بغیر ایک دن اور ایک رات سے زیادہ سفر کرے۔

جب کسی عمل کو ایسے وصف سے موصوف کیا جائے جس سے نہی جازم سمجھی جائے، مثلاً اللہ کی ناراضی یا غضب، مذمت یا کوئی قابلِ نفرت وصف جیسے بے حیائی یا شیطانی عمل، ایمان یا اسلام کی نفی وغیرہ۔

ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله،

مگر جو لوگ کھلے دل سے کفر کریں تو ان پر اللہ کا غضب ہے۔

انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا،

اپنی سوتیلی ماؤں سے نکاح کرنا) یہ بے حیائی کا کام ہے اور بغض کا سبب ہے اور بڑی بری راہ ہے۔

لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء،

مومنوں کو چاہیے کہ وہ ایمان والوں کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا دوست نہ بنائیں اور جو ایسا کرے گا وہ اللہ تعالیٰ کی کسی حمایت میں نہیں۔

جب طلب ایمان کے ساتھ مقرون ہو یا جو کچھ اس کے قائم مقام ہے۔

لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر3321

یقیناً تمہارے لئے رسول اللہ میں بہترین نمونہ موجود ہے ہر اس شخص کے لئے جو اللہ تعالیٰ کی اور روزِ قیامت کے دن کی توقع رکھتا ہے۔

جب طلب منعِ مباح کے ساتھ مقرون ہو۔

يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون .

اے ایمان والو جب جمعے کے دن نماز کی اذان دی جائے تو تم اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ پڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو، یہ تمہارے حق میں بہت ہی بہتر ہے اگر تم جانتے ہو۔

اگر مالا یتم الواجب إلا بہ فھو واجب کے قاعدے میں شامل ہو۔ یعنی ہر وہ عمل جو کسی واجب کی کفایت کرے اور اسے نفع پہنچائے۔

مثال کے طور پر نماز کے لئے اس کے ارکان (رکوع، سجدہ وغیرہ)، کیونکہ ان کے بغیر نماز پوری نہیں ہوتی۔ لیکن اگر کوئی چیز اس عمل میں شامل نہیں بلکہ اس سے خارج ہے، تو اس صورت میں وہ کسی دوسری دلیل کی محتاج ہے۔ مثلاً وضو، کیونکہ یہ نماز کا حصہ نہیں بلکہ اس کی شرط ہے۔

اسی طرح اس قاعدے کے مطابق اسلامی ریاست کے قیام کے لئے جو بھی اعمال درکار ہیں، وہ بھی لازم ٹھہرے۔ یعنی ایک منظم جماعت کا ہونا، جو اسلامی مبداء (ضابطہ حیات) پر قائم ہو، اس کی طرف پکارے اور اس مبداء کو زندگی میں نافذ کرنے کے لئے فکری اور سیاسی جدوجہد کرے۔

اگر کسی کام میں کوئی فعل اصولی طور پر ممنوع ہو، مگر رسول اللہ نے اس کے باوجود، ایک خاص موقع پر، اسے سرانجام دیا ہو۔

مثال کے طور پر نماز کی ایک رکعت میں ایک سے زیادہ رکوع کرنا ممنوع ہے کیونکہ اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ مگر نمازِ خسوف میں رسول اللہ کے فعل سے یہ ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکوع فرمائے جو اس فعل کے واجب ہونے کا قرینہ ٹھہرا۔ لہٰذا یہ دو رکوع نمازِ خسوف کے رکن قرار پائے۔

طلبِ غیر جازم کے قرائن کا بیان

جب کسی فعل میں ترجیح اور مدح پائی جائے۔

تبسملك في وجه أخيك صدقة (الترمذى)

اپنے بھائی کے سامنے چہرے پر مسکراہٹ لانا صدقہ ہے۔

جب کسی فعل کی نہی اس پر سکوت کے ساتھ ہو، تو یہ فعل مکروہ ہوگا۔

إن ذلك ليس بشفاء ولكنه داء (ابن ماجه)

(یہ حرام چیز) شفاء نہیں بلکہ بیماری ہے۔

فأمرهم النبيأن يلحقوا براعيه . يعني الإبل فيشربوا من ألبانها وأبوالها (البخاري)

پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اپنے چرواہے کے پیچھے چلنے کا حکم دیا۔

یعنی اونٹوں کے، تاکہ وہ ان کا دودھ اور پیشاب پئیں۔

پہلی حدیث میں حرام چیز کو دوا کے طور پر استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں حرام چیز کے دوا کے طور پر استعمال کا اقرار کیا گیا ہے، نہی اور سکوت نے مل کر کراہت کا فائدہ دیا۔

جب کسی فعل میں اللہ کی قربت پائی جائے۔ إن الدعاء هو العبادة (ابن ماجه) بے شک دعا عبادت ہے۔

تخییر کے قرائن کا بیان

جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی فعل کا کبھی کرنا اور کبھی ترک کرنا ثابت ہو۔

میت کا جنازہ گزرتے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کھڑا ہو جانا اور بیٹھا رہنا، دونوں ثابت ہیں، لہٰذا اس میں اختیار دیا گیا ہے اور یہ مباح ٹھہرا۔

جب کسی فعل پر، بغیر کسی عذر کے، شرع نے عام طور پر معافی دی ہو۔

الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه (ترمذی)

حلال وہ ہے جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حلال قرار دیا ہے اور حرام وہ ہے جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حرام قرار دیا ہے اور جس پر وہ خاموش ہے وہ معاف ہے۔

افعالِ جبلی جو خصائصِ جسم کے ساتھ مربوط اور انسان کے لئے اللہ کی تخلیق میں سے ہیں اور جن کی تخصیص و تقید نہ کی گئی ہو۔

كلوا واشربوا من رزق الله، اللہ کے دیے ہوئے رزق میں سے کھاؤ اور پیو،

أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض،

اور کیا ان لوگوں نے دیکھا نہیں آسمانوں اور زمین کے عالم میں۔

فامشوا في مناكبها، تاکہ تم اس کی راہوں میں چلتے پھرتے رہو۔

سنت کے حکم کا بیان

وحكمها أن يطالب المرء بإحيائها ويستحق اللائمة بتركها إلا أن يتركها بعذر والنفل عبارة عن الزيادة والغنيمة تسمى نفلا لأنها زيادة على ما هو المقصود من الجهاد وفي الشرع عبارة عما



هو زيادة على الفرائض والواجبات وحكمه أن يثاب المرء على فعله ولا يعاقب بتركه والنفل والتطوع مثالان

ترجمہ

اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کے زندہ کرنے کا مطالبہ کیا جائے اور اس کے ترک کی وجہ سے ملامت کا مستحق ہو مگر یہ کہ اس کو عذر کی وجہ سے چھوڑے اور نفل نام ہے زیادتی کا اور غنیمت کو نفل کہا جاتا ہے اس لئے کہ وہ زیادہ ہوتی ہے اس چیز سے جو جہاد کا مقصود ہوتی ہے یعنی اعلاء کلمۃ اللہ اور ثواب سے اور شریعت میں نام ہے اس حکم کا جو فرض اور واجب سے زیادہ ہوتا ہے اور اس نفل کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے چھوڑنے پر عذاب نہیں دیا جائے گا اور نفل اور تطوع ایک دوسرے کی مثال ہیں۔

ترک سنت پر ملامت کا بیان

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ چھ آدمی ایسے ہیں جن پر میں لعنت بھیجتا ہوں اور اللہ نے بھی ان کو ملعون قرار دیا ہے اور ہر نبی کی دعا قبول ہوتی ہے۔ (پہلا) کتاب اللہ میں زیادتی کرنے والا (دوسرا) تقدیر الٰہی کو جھٹلانے والا۔ (تیسرا) وہ آدمی جو زبردستی غلبہ پانے کی بنا پر ایسے آدمی کو معزز بنائے جس کو اللہ نے ذلیل کر رکھا ہو اور اس آدمی کو ذلیل کرے جس کو اللہ تعالیٰ نے عزت و عظمت کی دولت سے نواز رکھا ہو۔ (چوتھا) وہ آدمی جو (حدود اللہ سے تجاوز کر کے اس چیز کو حلال جانے جسے اللہ نے حرام کیا ہو۔ (پانچواں) وہ جو میری اولاد سے وہ چیز (قتل) حلال جانے جو اللہ نے حرام کی ہے۔ اور (چھٹا) وہ آدمی جو میری سنت کو چھوڑ دے۔ (بیہقی، رزین، مشکوۃ شریف جلد اول حدیث نمبر 105)

حدیث میں جن اشخاص کا ذکر کیا گیا ہے وہ اپنے ان غلط عقائد اور گمراہ کن اعمال کی بنا پر شریعت کی نظر میں اتنے مجرم ہیں کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر لعنت فرمائی ہے اور نہ صرف یہ کہ دربار رسالت سے ان پر پھٹکار برسائی گئی ہے بلکہ وہ بارگاہ الوہیت سے بھی راندہ درگاہ کر دیئے گئے۔ چنانچہ کسی آدمی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں پر لعنت کیوں بھیجتے ہیں؟ تو اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جواب دیا کہ چونکہ خداوند قدوس نے ان کو اپنے اعمال کی بنا پر ملعون قرار دیا ہے اس لئے یہ اسی کے مستحق ہیں کہ رسول بھی ان کو ملعون قرار دے اور ظاہر ہے نبی کی لسان مقدس سے نکلی ہوئی ہر دعا اور ہر بددعا باب قبولیت تک پہنچ کر رہتی ہے اس لئے جس پر سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم لعنت بھیجیں اس کی دنیا بھی برباد ہوگئی اور دین میں تباہ ہو جائے گا اسی طرف کل نبی یجاب کہہ کر اشارہ فرمایا گیا ہے۔ ویسے تو اس حدیث میں جس ترکیب کے اعتبار سے یہ جملہ معترضہ واقع ہو رہا ہے اور اس کے مقصد لعنت میں شدت ہے۔

پہلا آدمی جسے ملعون قرار دیا جا رہا ہے وہ قرآن میں زیادتی کرنے والا ہے، خواہ وہ قرآن میں الفاظ کی زیادتی کرے یا قرآن کی آیتوں کے ایسے معنی بیان کرے جو کتاب اللہ کے مفہوم کے خلاف اور منشاء الٰہی کے برعکس ہوں۔ تیسرا آدمی وہ ہے جو

زبردستی غلبہ حاصل کرے اور اپنی ظاہری شان وشوکت کے بل بوتہ پر ان لوگوں کو معزز کرے جو اللہ کی نظروں میں ذلیل ہیں اور ان لوگوں کو ذلیل کرے جو اللہ کے یہاں بڑا مرتبہ رکھتے ہیں اور اس تیسرے آدمی سے مراد ایسے بادشاہ اور ظالم حاکم ہیں جو اپنے اغراض ومقاصد کی بنا پر حکومت ودولت کے نشہ میں اللہ کے ان صالح ونیک بندوں اور مسلمانوں کو ذلیل خوار کرتے ہیں جو اللہ کے نزدیک بڑی عزت وعظمت کے مالک ہوتے ہیں اور ایسے کافروں، جاہلوں اور بدکار لوگوں کو عزیز رکھتے ہیں جو اللہ کی نظر میں سخت ذلیل ہوتے ہیں۔

چوتھا آدمی وہ ہے جو اللہ کی قائم کی ہوئی حدود سے تجاوز کرتا ہے یعنی ان چیزوں کو حلال سمجھتا ہے جو اللہ کی جانب سے حرام کر دی گئی ہیں مثلاً بیت اللہ مکہ میں جن باتوں کو اللہ نے ممنوع قرار دیا ہے جیسے کسی جانور کا شکار کرنا، درخت وغیرہ کاٹنا، یا بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا، ان کو وہ حلال سمجھتا ہو، ایسے ہی سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد کے بارہ میں جن چیزوں کو اللہ نے حرام کیا ہے ان کو حرام کرتا ہو یعنی رسول اللہ صلی اللہ عنہ کی اولاد کی عزت وتعظیم کرنا ضروری ہے لیکن کوئی آدمی نہ کرنے کو جائز سمجھے یا ان کو تکلیف پہنچانا حرام قرار دیا گیا ہے ان کو تکلیف پہنچانا حلال جانے تو اس پر بھی لعنت فرمائی گئی۔ یا اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی آدمی میری اولاد میں سے ہونے کے باوجود ان افعال کو حلال جان کر کرتا ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا ہے اس طرح اس کا مقصد سیدوں کو تنبیہ کرنا ہے کہ یہ لوگ سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد میں ہونے کے ناطے گناہ ومعصیت سے بچتے رہیں، اس لئے کہ دوسری قوموں کے مقابلہ میں اس قوم کو گناہ ومعصیت زیادہ برائی وتباہی کا باعث ہیں کیونکہ ان کا نسبی تعلق براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے۔

اسی طرح پانچواں ملعون وہ آدمی قرار دیا گیا ہے جو ان چیزوں کو حرام سمجھتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے حلال کیا ہو۔ چھٹا ملعون آدمی کو قرار دیا گیا ہے جو سنت نبوی کو ترک کرتا ہو۔ اس کا مسئلہ یہ ہے کہ جو آدمی سستی اور کسل کی بنا پر سنت کو ترک کرتا ہو وہ گناہ گار ہے اور جو آدمی سنت کو نعوذ باللہ نا قابل اعتناء سمجھ کر چھوڑتا ہو تو وہ کافر ہے لیکن اس لعنت میں دونوں شریک ہیں۔ مگر یہ کہا جائے گا کہ جو آدمی از راہ کسل وسستی سنت چھوڑتا ہے اس پر لعنت کرنا زجر وتوبیخ کے لئے ہے اور جو آدمی نا قابل اعتناء سمجھ کر سنت کو ترک کرتا ہے اس پر حقیقۃً لعنت ہوگی ہاں اگر کوئی آدمی کسی وجہ سے کسی وقت سنت کو ترک کر دے تو اس پر گناہ نہیں ہوگا لیکن یہ بھی مناسب نہیں ہے۔ حضرت شاہ محمد اسحٰق دہلوی فرماتے ہیں کہ یہ وعید سنت موکدہ کے ترک کرنے پر ہے۔

فرض کی تعریف اقسام کا بیان

فرض کی دو قسمیں ہیں (۱) فرض اعتقادی (۲) اور فرض عملی

فرض اعتقادی کی تعریف کا بیان

اعتقادی وہ حکم شرعی جو دلیل قطعی سے ثابت ہو یعنی ایسی دلیل سے جس میں کوئی شبہ نہ ہو۔ اس کا انکار کرنے والا ائمہ حنفیہ کے نزدیک مطلقاً کافر ہے اور اگر اس کی فرضیت دین اسلام کا عام وخاص پر روشن واضح مسئلہ ہو جب تو اس کے منکر کے کفر پر اجماع قطعی

ہے ایسا کہ جو اس منکر کے کفر میں شک کرے خود کافر ہے۔ بہر حال جو کسی فرض اعتقادی کو بلا عذر صحیح شرعی ایک بار بھی چھوڑے وہ فاسق، گناہ کبیرہ کا مرتکب اور عذاب جہنم کا مستحق ہے۔ جیسے نماز، رکوع، سجود۔

فرض عملی کی تعریف کا بیان

فرض عملی وہ حکم شرعی ہے جس کا ثبوت تو ایسا قطعی نہ ہو، مگر نظر مجتہد میں دلائل شرعیہ کے بموجب یقین ہے کہ بے اس کے کیے آدمی بری الذمہ نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر وہ کسی عبادت کے اندر فرض ہے تو وہ عبادت بے اس کے باطل وکالعدم (معدوم) ہوگی، اس کا بے وجہ انکار فسق وگمراہی ہے۔ ہاں اگر کوئی مجتہد دلیل شرعی سے اس کا انکار کرے تو کر سکتا ہے۔ جیسے ائمہ مجتہدین کے اختلافات کہ ایک امام کسی چیز کو فرض کہتے ہیں۔ اور دوسرے نہیں مثلاً حنفیہ کے نزدیک ایک چوتھائی سر کا مسح وضو میں فرض ہے اور شافعیہ کے نزدیک ایک بال کا اور مالکیہ کے نزدیک پورے سر کا۔ مگر اس فرض عملی میں ہر شخص اسی امام کی پیروی کرے جس کا مقلد ہے اپنے امام کے خلاف بلا ضرورت شرعی دوسرے کی پیروی جائز نہیں۔

فرض عین وکفایہ کی تعریف کا بیان

(۱) فرض عین (۲) فرض کفایہ

فرض عین وہ فرض ہے جس کا ادا کرنا ہر عاقل بالغ پر ضروری ہو جیسے نماز پنجگانہ۔ اور فرض کفایہ اس فرض کو کہتے ہیں جس کو دو ایک مسلمان ادا کر لیں۔ تو سب مسلمانوں کے ذمہ سے فرض ساقط ہو جائے گا اور ایک آدمی بھی ادا نہ کرے تو سب گنہگار ہوں جیسے غسل میت اور نماز جنازہ۔

واجب کی تعریف واقسام کا بیان

فرض کی طرح واجب بھی دو قسم پر ہے۔ (۱) واجب اعتقادی (۲) واجب عملی

واجب اعتقادی وعملی کی تعریف کا بیان

واجب اعتقادی وہ شرعی حکم ہے جس کی ضرورت دلیل ظنی سے ثابت ہو۔ فرض عملی اور واجب عملی اسی کی دو قسمیں ہیں اور واجب عملی وہ حکم شرعی (یا واجب اعتقادی) کہ بے اس کے کئے بھی بری الذمہ ہونے کا احتمال ہے مگر غالب گمان اس کی ضرورت پر ہے اور اگر کسی عبادت میں اس کا بجالانا درکار ہو تو عبادت بے اس کے ناقص رہے مگر ادا ہو جائے اور کسی واجب کا ایک بار بھی قصداً چھوڑنا گناہِ صغیرہ ہے اور چند بار ترک کرنا گناہِ کبیرہ۔

سنت کی اقسام کا بیان

سنت دو قسم پر ہے ایک سنت موکدہ جسے سنت ہدی (سنن الہدیٰ) بھی کہتے ہیں دوسری سنت غیر موکدہ جس کو سنت زائدہ (سنن الزوائد) بھی کہتے ہیں اور کبھی اسے مستحب اور مندوب بھی کہتے ہیں۔

سنت موکدہ کی تعریف وحکم کا بیان

سنت موکدہ وہ حکم شرعی ہے جس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ کیا ہو، البتہ اس خیال سے کہ کہیں امت پر فرض نہ ہو جائے کبھی ترک بھی فرمایا ہو یعنی نہ کیا ہو یا وہ کہ اس کے کرنے کی شریعت میں تاکید آئی۔

سنت موکدہ کا کرنے والا ثواب پائے گا اور جو شخص بلا عذر شرعی ایک بار بھی ترک کرے وہ ملامت کا مستحق ہے اور ترک کی عادت کرے تو فاسق، عذاب جہنم کا مستحق اور گناہگار ہے اگرچہ اس کا گناہ واجب کے ترک سے کم ہے۔ اور ایسے شخص کی گواہی نا مقبول، اور بعض علمائے سلف نے فرمایا کہ اس کا ترک قریب حرام کے ہے اور اس کا ترک مستحق ہے کہ معاذ اللہ شفاعت سے محروم ہو جائے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو میری سنت کو ترک کرے گا۔ اسے میری شفاعت نہ ملے گی۔

سوال نمبر 9 سنت غیر موکدہ کسے کہتے ہیں؟ اور اس کا کیا حکم ہے؟

جواب سنت غیر موکدہ وہ حکم شرعی جس پر شریعت میں تاکید نہیں آئی، مگر اس کا ترک کرنا بھی شریعت کو پسند نہیں لیکن نہ اس حد تک کہ اس پر عذاب تجویز کرے، اس کا کرنا ثواب اور نہ کرنا اگرچہ بطور عادت ہو باعثِ عتاب نہیں۔

سوال نمبر 10 مستحب کسے کہتے ہیں؟

جواب مستحب وہ حکم شرعی جس کا بجالانا نظر شرع میں پسند ہے، خواہ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کیا ہو۔ یا اس کی طرف رغبت دلائی یا علمائے کرام نے اسے پسند فرمایا اگرچہ احادیث میں اس کا ذکر نہ آیا۔ اس کا کرنا ثواب اور نہ کرنے پر کچھ الزام نہیں۔

سوال نمبر 11 شریعت نے جن کاموں کی ممانعت کی وہ کتنی قسم پر ہیں؟

جواب ممنوعات شرعیہ پانچ قسم پر ہیں، حرام قطعی، مکروہِ تحریمی، اساءت، مکروہ تنزیہی، خلاف اولیٰ۔

سوال نمبر 12 حرام قطعی کسے کہتے ہیں؟

جواب حرام قطعی وہ ممنوع شرعی ہے جس کی ممانعت دلیل قطعی سے ثابت ہو، یہ فرض کا مقابل ہے، اس کا ایک بار بھی قصداً کرنا گناہ کبیرہ وفسق ہے اور بچنا فرض وثواب۔

سوال نمبر 13 مکروہِ تحریمی کسے کہتے ہیں؟

جواب مکروہِ تحریمی وہ ممنوع شرعی ہے جس کی ممانعت دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ یہ واجب کا مقابل ہے۔ اس کے کرنے سے عبادت ناقص ہو جاتی ہے اور کرنے والا گناہگار ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کا گناہ حرام سے کم ہے اور چند بار اس کو کرنا گناہ کبیرہ ہے۔

سوال نمبر 14 مکروہِ تحریمی کو حرام کہہ سکتے ہیں یا نہیں؟

جواب حرام اور مکروہِ تحریمی میں جو فرق ہے وہ باعتبار عقیدے کے ہے کہ حرام قطعی کی حرمت کا انکار کرنے والا کافر ہے جبکہ مکروہِ تحریمی کی ممانعت کا منکر کافر نہیں اور بچنا جس طرح حرام سے فرض ہے یونہی مکروہِ تحریمی سے باز رہنا لازم ہے اس بناء پر مکروہ

تحریمی کو حرام کہہ سکتے ہیں بلکہ ائمہ متقدمین حرام کو بھی مکروہ کہہ دیتے ہیں۔

سوال نمبر 15 اساءت کسے کہتے ہیں؟

جواب اساءت وہ ممنوع شرعی ہے جس کی ممانعت کی دلیل حرام اور مکروہِ تحریمی جیسی تو نہیں مگر اس کا کرنا ہے برا۔ ایک آدھ بار کرنے والا مستحق عتاب ہے اور عادتاً اس کا مرتکب عذاب کا مستحق ہے۔ یہ سنت موکدہ کے مقابل ہے۔

سوال نمبر 16 مکروہ تنزیہی کسے کہتے ہیں؟

جواب مکروہ تنزیہی وہ ممنوع شرعی ہے جس کا کرنا شرع کو پسند نہیں، مگر نہ اس حد تک کہ اس پر وعید عذاب فرمائے۔ اس کا ترک کرنے والا فضیلت وثواب پائے گا اور کرنے والے پر نہ عذاب ہے نہ عتاب، یہ سنت غیرہ موکدہ کے مقابل ہے۔

سوال نمبر 17 خلاف اولیٰ کسے کہتے ہیں؟

جواب خلاف اولیٰ وہ ممنوع شرعی ہے جس کا نہ کرنا بہتر تھا، کیا تو کچھ مضائقہ وعتاب نہیں، جو نہ کرے گا فضیلت پائے گا، یہ مستحب کا مقابل ہے۔

سوال نمبر 18 مباح کسے کہتے ہیں؟

جواب مباح اس کام کو کہتے ہیں جس کے لیے نہ کوئی حکم ہے نہ ممانعت لہٰذا اس کا کرنا نہ کرنا یکساں ہے، کرو تو ثواب نہیں نہ کرو تو کچھ عذاب نہیں جیسے لذیذ غذا عمدہ لباس جبکہ بطور اسراف نہ ہو۔

سوال نمبر 19 کسی امر مباح پر دلیل شرعی کی حاجت ہے یا نہیں؟

جواب کسی امر کو جائز ومباح کہنے والوں کو ہرگز دلیل کی حاجت نہیں کہ ممانعت پر کوئی دلیل شرعی نہ ہونا۔ یہی اس کے جائز ہونے کی دلیل کافی ہے۔ اگر اس فعل میں کوئی برائی ہوتی تو شریعت مطہرہ ضرور اس سے آگاہ فرماتی اور اس سے باز رہنے کا کوئی نہ کوئی حکم شریعت میں وارد ہو جاتا۔

سوال نمبر 20 احتیاطاً کسی امر مباح کو حرام یا بدعت کہہ سکتے ہیں یا نہیں؟

جواب اب کہ قرآن کریم اتر چکا، دین کامل ہو گیا اور کوئی نیا حکم آنے کو نہ رہا تو جتنی باتوں کا شریعت نے نہ حکم دیا نہ منع کیا۔ ان کی معافی مقرر ہو چکی، خدا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے از راہ عنایت ہی انھیں ہم پر چھوڑ دیا۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں جو کچھ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حلال فرمایا وہ حلال ہے اور جو کچھ حرام فرمایا وہ حرام ہے۔ اور جس کا کچھ ذکر نہ فرمایا وہ معاف ہے اور خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ جو کچھ رسول تمھیں عطا فرمائیں وہ لو (یعنی اس پر عمل کرو) اور جس سے منع فرمائیں اس سے باز رہو تو معلوم ہوا کہ خدا اور رسول نے جس بات کا حکم نہ دیا، نہ منع کیا وہ نہ واجب ہے نہ گناہ بلکہ معافی میں ہے۔ اب جو شخص کسی فعل کو ناجائز یا حرام یا مکروہ ہی کہے۔ اس پر واجب ہے کہ دو باتوں میں سے ایک بات کا ثبوت دے یا تو یہ کہ فی نفسہ اس کام میں شر (برائی) ہے یا یہ کہ شرع مطہرہ نے اسے منع فرمایا ہے اور قرآن وحدیث یا اجماع امت کی رو سے یہ فعل ممنوع ہے اور احتیاط نہیں کہ

کسی چیز کو بلا دلیل شرعی حرام یا مکروہ کہہ کر مسلمانوں پر تنگی کر دی جائے، بلکہ جس چیز کو خدا اور رسول منع نہ فرمائیں اور شرعاً اس کی ممانعت ثابت نہ ہو اسے منع کرنا خود صاحب شرع بننا اور نئی شریعت گھڑنا ہے۔ اس سے ہر مسلمان کو پرہیز کرنا چاہیے بلکہ جس امر مباح کو عمل بنظر تعظیم و محبت کیا جاتا ہے تو وہ مستحب و مستحسن اور دربار الٰہی میں محبوب و مقبول ہو جاتا ہے جیسے محفل میلاد شریف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش پر خوشی اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم کا اظہار ہے۔ اسی لیے اہل سنت و جماعت کا اس پر اتفاق اور اجماع ہے کہ یہ قیام مستحب و مستحسن ہے۔

نفل اس عمل مشروع و جائز کو کہتے ہیں جو فرض و واجب نہ ہو، لہٰذا نفل عام ہے کہ سنت پر بھی اس لفظ کا اطلاق آیا ہے۔ اور اس کے غیر کو بھی نفل کہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام فقہ کی کتابوں میں باب النوافل میں سنن کا ذکر بھی کرتے ہیں کہ نفل ان کو بھی شامل ہوتے ہیں، البتہ اگر سنتوں کے لیے کوئی خاص بات ہوتی ہے تو اس کو الگ بیان کر دیا جاتا ہے۔



بحث العزيمة ماهي لغة وشرعا فصل العزيمة

﴿یہ بحث عزیمت کے بیان میں ہے﴾

عزیمت کی تعریف کا بیان

هي القصد اذا كان في نهاية الوكادة ولهذا قلنا أن العزم على الوطء عود في باب الظهار لانه كالموجود فجاز أن يعتبر موجودا عند قيام الدلالة ولهذا لو قال أعزم يكون حالفا وفي الشرع عبارة عما لزمنا من الأحكام ابتداء سميت عزيمة لأنها في غاية الوكادة لوكادة سببها وهو كون الأمر مفترض الطاعة بحكم أنه إلهنا ونحن عبيده وأقسام العزيمة ما ذكرنا من الفرض والواجب

ترجمہ

عزیمت وہ ارادہ کرنا ہے جب کہ وہ انتہائی پختگی میں ہو اس وجہ سے ہم نے کہا کہ وطی کا عزم کرنا باب ظہار میں بیوی کے پاس وطی کے لئے جانا اس لئے کہ عزم وطی موجود وطی کی طرح ہے پس جائز ہے یہ بات وطی کو موجود مانا جائے دلیل کے موجود ہونے کے وقت اسی لئے اگر کسی نے کہا اعزم تو وہ قسم کھانے والا ہوگا اور شریعت میں عزیمت نام ہے ان احکام کا جو ابتداءً ہم پر لازم ہوئے ہیں ان کو عزیمت اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ احکام اپنے سبب کے موکد ہونے کی وجہ سے انتہائی پختگی میں ہوتے ہیں اور ان کا سبب آمر کا مفترض الطاعت ہونا ہے اس حکم سے کہ وہ ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے غلام ہیں اور عزیمت کی اقسام وہ فرض اور واجب ہیں جن کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

احکام شرعیہ میں عزیمت و رخصت کے علیحدہ علیحدہ حقوق ہیں قاعدہ فقہیہ

احکام شرعیہ میں عزیمت و رخصت کے علیحدہ علیحدہ حقوق ہیں۔ (ماخوذ من الحسامی ص ۵۹)

عزیمت کی تعریف

وہ حکم ہے جو اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو۔

رخصت کی تعریف

اصطلاح شریعت میں رخصت وہ حکم ہے جس کی مشروعیت بندوں کے اعتبار سے ہو جیسے ماہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی



مشروعیت عذر سفر و مرض پر مبنی ہے۔

عزیمت و رخصت کی دونوں تعریفوں کا خلاصہ یہ ہوا کہ اصل میں شریعت نے جس کام کے کرنے کا حکم دیا ہے اس کو کرنا عزیمت ہے اور جو بندوں پر کسی عذر کی بناء پر تخفیف کی جائے یعنی کسی عمل کو نہ کرنے کی تخفیف ہو، وہ رخصت ہے۔

عزیمت کا ثبوت

کتب علیکم القتال و ھو کرہ لکم .(البقرہ ۲۱۵)

ترجمہ: تم پر جہاد فرض کیا گیا ہے اور وہ تم پر دشوار ہے۔

احکام شرعیہ کی ادائیگی آسان ہو یا دشوار ہو بہر حال انکی فرضیت ان کی ادائیگی کا تقاضہ کرتی ہے اس آیت سے معلوم ہوا کہ احکام شرعیہ کی ادائیگی میں عزیمت ہے اگرچہ ان کی ادائیگی مشکل لگتی ہو۔

رخصت کا ثبوت

اور جب تم زمین میں سفر کرو تو کوئی مضائقہ نہیں کہ تم نماز میں قصر کرلو۔(النساء،۱۰۱)

تکلیف کے باوجود عزیمت پر عمل کرنے کا بیان

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم کو ایسی عبادت نہ بتاؤں، جس سے تمہارے گناہ مٹ جائیں اور جس سے تمہارے درجات بلند ہوں صحابہ کرام (رضی اللہ عنہم) نے عرض کیا کیوں نہیں یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ نے فرمایا: تکلیف کے وقت مکمل وضو کرنا، زیادہ قدم چل کر مسجد کی طرف جانا، ایک نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا اور تمہارے لئے یہی رباط ہے (یعنی اپنے آپ کو عبادت کیلئے پابند کرلینا) (صحیح مسلم ج ۱ص ۱۲۷، قدیمی کتب خانہ کراچی)



بحث بیان الرخصة لغة و شرعا

﴿یہ بحث رخصت کے بیان میں ہے﴾

رخصت کی تعریف واقسام کا بیان

وأما الرخصة فعبارة عن اليسر والسهولة وفي الشرع صرف الأمر من عسر الى يسر بواسطة عذر في المكلف وأنواعها مختلفة لاختلاف أسبابها وهي إعذار العباد وفي العاقبة تؤول الى نوعين

أحدهما رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو في باب الجناية وذلك نحو اجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمئنان القلب عند الإكراه وسب النبي عليه السلام وإتلاف مال المسلم وقتل النفس ظلما

وحكمه انه لو صبر حتى قتل يكون ماجورا لامتناعه عن الحرام تعظيما لنهي الشارع عليه السلام

والنوع الثاني تغيير صفة الفعل بان يصير مباحا في حقه قال الله تعالىٰ (فمن اضطر في مخمصة) وذلك نحو الاكراه على أكل الميتة وشرب الخمر

وحكمه انه لو امتنع عن تناوله حتى قتل يكون آثما بامتناعه عن المباح وصار كقاتل نفسه

ترجمہ

رخصت آسانی اور سہولت کا نام ہے۔ جبکہ اصطلاح شرع میں وہ حکم جس کو مشکل ہونے کی وجہ سے آسانی طرف پھیر دیا گیا ہو یعنی جو چیز مکلف کیلئے عذر ہو اور رخصت کے اسباب کے مختلف ہونے کی وجہ سے اس کی اقسام بھی مختلف ہیں۔ اور وہ بندوں کے عذر ہیں۔ جبکہ انجام کے طور پر اس کی دو اقسام ہیں۔

ایک رخصت وہ ہے جس میں فعل کی رخصت بقائے حرمت کے ساتھ رہتی ہے۔ یہ جنایت کے احکام میں معافی کے حکم میں ہے۔ اور اسی طرح مجبوری کے وقت اطمینان قلب کے ہوتے ہوئے زبان پر کلمہ کفر کا جاری کرنا ہے۔ اور اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بے ادبی ہے۔ اور مسلمان کا مال ضائع کرنا اور کسی جان کو بہ طور ظلم قتل کرنا ہے۔

رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ شخص صبر کرتا اور قتل کر دیا جاتا تو اس کو اجر دیا جائے گا کیونکہ شارع علیہ السلام کی

ممانعت کی وجہ اور شریعت اسلامیہ کی تعظیم کیلئے اس نے اپنے آپ کو حرام سے روکا ہے۔

رخصت کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی کام کی صفت میں ایسی تبدیلی کا ہونا جو مکلف کے حق میں مباح ہو چکی ہو جس طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "**فمن اضطر فی مخمصة**" اور اسی طرح مردار کھانے پر مجبور ہونا اور شراب پینے پر مجبور ہونا ہے۔

اس رخصت کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ ان چیزوں کو کھانے سے اپنے آپ کو روک لیتا حتیٰ کہ اس سبب سے قتل کر دیا جائے تو وہ گناہگار ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنے آپ کو مباح کام سے روک لیا ہے۔ گویا وہ ایسا ہوا جیسے اپنے آپ کو قتل کرنے والا ہے۔

مشقت آسانی فراہم کرتی ہے قاعدہ فقہیہ

المشقة تجلب التیسیر۔ (الاشباہ)

مشقت آسانی فراہم کرتی ہے۔ اس قاعدہ کا ثبوت قرآن کی اس آیت مبارکہ سے ہے

یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر .(البقرہ ،۱۸۵)

اللہ تم پر آسانی چاہتا ہے اور تم پر دشواری نہیں چاہتا۔ (**کنز الایمان فی ترجمة القرآن**)

اسی طرح حدیث مبارکہ ہے۔ اللہ کے نزدیک پسندیدہ دین وہ ہے جو باطل سے پاک ہو اور آسان ہو۔

(بخاری، ج ۱، ص ۱۰، قدیمی کتب خانہ کراچی)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم (خود کو) ان اعمال کا مکلف کرو جن کی تم میں طاقت ہو۔ (مسلم، ج ۱، ص ۲۳۲، قدیمی کتب خانہ کراچی)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر میں اپنی امت پر دشوار نہ سمجھتا تو انہیں ہر نماز کے (وضو کرتے) وقت مسواک کا حکم دیتا (جامع ترمذی، ج ۱، ص ۵، فاروقی کتب خانہ ملتان)

فقہاء کرام فرماتے ہیں اس قاعدہ سے شرعی سہولتیں، رخصتیں اور تخفیفات ثابت ہوتی ہیں

شرعی رخصتوں کے اسباب کا بیان

۱۔ سفر: اس عذر شرعی کا ثبوت اس آیت مبارکہ سے ہے۔

ترجمہ: اور جب تم زمین میں سفر کرو تو کوئی مضائقہ نہیں کہ تم نماز میں قصر کرلو۔ (النساء،۱۰۱)

اسی طرح یہ حدیث مقدسہ ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ہم مدینہ منورہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ مکہ کی طرف گئے آپ دو، دو، رکعت نماز پڑھتے رہے حتی کہ واپس آگئے میں نے پوچھا مکہ میں کتنے دن قیام کیا کہا دس دن۔

(مسلم، ج ۱ ص ۲۴۳، قدیمی کتب خانہ کراچی

سفر کی اقسام: سفر کی دو اقسام ہیں۔ ۱۔ سفر طویل ۲۔ سفر قلیل

۱۔ سفر طویل:

وہ سفر جو تین راتوں اور تین دنوں پر مشتمل ہو یعنی جدید تحقیق کے مطابق۔ 9800 کلومیٹر ہو۔ جس کے اختیار کرنے والے کو شرعی طور پر مسافر کہتے ہیں اسے شریعت کی طرف سے رخصت ہے کہ وہ چار رکعت والی فرض نماز میں صرف دو رکعتیں ادا کرے۔

۲۔ سفر قلیل:

عام طور پر جو شخص شرعی سفر کی حد کو نہ پہنچے بلکہ اس سے تھوڑا سفر ہو۔ جس طرح تیمم کے جائز ہونے کا حکم دیا جاتا ہے تو یہ شرعی رخصت ہے کہ وہ اگر ایک میل یا اس سے زائد فاصلے تک بھی پانی نہ پا سکے تو تیمم کرکے نماز پڑھ سکتا ہے۔

۲۔ مرض:

اس عذر شرعی کا ثبوت یہ حکم ہے۔ **من کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر**۔ (البقرہ،۱۸۵)

جو بیمار ہو یا سفر پر ہو، پس وہ دوسرے دنوں میں (روزوں کی) مدت پوری کرے۔

اگر کسی شخص کو جان لیوا بیماری ہو یا وہ شرعی طور پر مسافر ہو تو اسے اجازت ہے کہ وہ ان دنوں میں روزے نہ رکھے بلکہ بعد میں تندرستی یا ایام اقامت میں ان روزوں کی قضاء کرلے۔ اسی طرح جب کسی شخص کو جان یا جسم کے عضو کے زائل ہونے کا خوف ہو تو وہ شخص تیمم کرکے نماز پڑھ سکتا ہے۔

اسی طرح عذر قوی کے ہونے کی وجہ سے بیٹھ کر یا لیٹ کر اشارہ کے ساتھ نماز ادا کرنا یہ شرعی اعذار میں سے ہے جن کی وجہ سے رخصت کا حکم ثابت ہے۔

اسی طرح ماہر ڈاکٹر یا حکیم کو پردہ کے مقامات کو دیکھنے کی اجازت ہے کیونکہ مرض سبب ہے جسکی وجہ رخصت ہے بشرطیکہ سبب متحقق ہو۔

۳۔ اکراہ:

اگر کسی کے ساتھ زبردستی کی جائے تو اس صورت میں بھی شرعی سہولتیں موجود ہیں۔

صاحب قدوری علیہ الرحمہ لکھتے ہیں۔ مجبوری کا حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے کہ کوئی شخص کسی کو دھمکی دے اور وہ اس کے واقع کرنے پر بھی قادر ہو، وہ بادشاہ ہو یا وہ چور ہو۔ (مختصر القدوری، ص ۲۲۳ مکتبہ حقانیہ ملتان)

اس عذر شرعی کا ثبوت یہ ہے۔

من کفر بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان .(النحل،۱۰۶)

جس نے اللہ پر ایمان لانے کے بعد کفر کیا سوائے اس شخص کے جس کو کفر پر مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو۔

یہ آیت مبارکہ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کے متعلق نازل ہوئی ہے کیونکہ مشرکین نے حضرت عمار، ان کے والد یاسر اور انکی والدہ سمیہ کو اور حضرت صہیب، بلال، خباب اور حضرت سالم رضی اللہ عنہم کو پکڑ لیا اور ان کو سخت عذاب میں مبتلاء کیا حضرت سمیہ رضی اللہ عنہا کو دو اونٹوں کے درمیان باندھ دیا اور نیزہ ان کے اندام نہانی کے آر پار کیا اور ان سے کہا کہ تم مردوں سے اپنی خواہش پوری کرنے کیلئے اسلام لائی ہو لہٰذا ان کو قتل کر دیا۔

اور ان کے خاوند یاسر کو بھی قتل کر دیا یہ دونوں وہ تھے جن کو اسلام کی خاطر سب سے پہلے شہید کیا گیا اور حضرت عمار رضی اللہ عنہ سے انہوں نے جبر یہ کلمہ کفر یہ کہلوایا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر دی گئی کہ حضرت عمار نے کلمہ کفر کہا ہے تو آپ نے فرمایا: بے شک عمار سر سے پاؤں تک ایمان سے بھرا ہوا ہے اس کے گوشت اور خون میں ایمان رچ بس گیا ہے۔ پھر حضرت عمار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روتے ہوئے آئے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی آنکھوں سے آنسو پونچھ رہے تھے اور فرما رہے تھے اگر وہ دوبارہ تم سے زبردستی کلمہ کفر (باوجود ایمان قلبی) کہلوائیں تو تم دوبارہ کہہ دینا۔ (اسباب نزول القرآن، رقم الحدیث ۵۶۱ مطبوعہ بیروت)

دس چیزیں مجبوری کے ساتھ بھی ہو جاتی ہیں

۱۔ نکاح ۲۔ طلاق ۳۔ عتاق ۴۔ ایلاء ۵۔ الفئی فیہ ۶۔ ظہار ۷۔ یمین ۸۔ نذر ۹۔ رجعت ۱۰۔ قصاص کا معاف ہونا۔

(جوہرہ نیرہ، ج ۲ ص ۱۷۶، مکتبہ رحمانیہ لاہور)

۴۔ نسیان (بھولنا):

اس عذر شرعی کا ثبوت یہ حدیث مبارکہ ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو روزے میں بھول کر کچھ کھا، پی لے تو وہ اپنا روزہ پورا کرے، کیونکہ اسے اللہ تعالیٰ نے کھلایا اور پلایا ہے۔

(مسلم، ج ۱ ص ۳۸۳، قدیمی کتب خانہ کراچی)

انتباہ:

بھول جانا حقوق اللہ کے بعض احکام میں شرعی رخصت کا سبب ہے جبکہ حقوق العباد میں بھولنا قابل عذر نہیں۔

اسی طرح اگر کوئی شخص نماز میں بھول کر کھا پی لے تو یہ اس کا عذر نہیں ہوگا اور اسی طرح اگر کسی نے بھول میں کسی کا مال ضائع کر دیا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس کا تعلق حقوق العباد سے ہے جہاں یہ عذر قابل قبول نہیں۔ ایسے ہی کئی دوسرے مسائل ہیں جہاں بھولنا قابل عذر نہیں مثلاً اگر وضو کرنے والا بعض اعضاء وضو کو دھونا بھول گیا تو اس کا وضو نہ ہوگا اور اسی طرح اگر قاضی نص کو بھول کر اس کے خلاف فیصلہ کر دیتا ہے تو وہ فیصلہ درست نہ ہوگا۔ (شرح الاشباہ والنظائر، ص ۱۰۶ مطبوعہ H.M.S کمپنی کراچی)



۵۔ عام تکالیف کو دور کرنا:

شریعت اسلامیہ نے انسانی صلاحیتوں کے موافق احکام جاری فرمائے ہیں اور وہ احکام جو عمومی مشکلات میں ڈالیں اس طرح کے احکام کا مسلمانوں کو مکلف نہیں کیا۔

اس سبب شرعی کا ثبوت یہ آیت مبارکہ ہے۔

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا ۔(البقرہ ،۲۸۶)

اللہ کسی جان پر بوجھ نہیں ڈالتا مگر اسکی طاقت کے مطابق۔

اسی طرح یہ حدیث طیبہ ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطبہ ارشاد فرمایا: اے لوگو! تم پر حج فرض ہو گیا پس حج کیا کرو۔ ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا حج ہر سال فرض ہے؟ آپ خاموش رہے حتیٰ کہ اس نے تین بار یہی کہا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر میں ہاں کہہ دیتا تو حج ہر سال فرض ہو جاتا اور تم اس کی ادائیگی کی طاقت نہ رکھتے، جن چیزوں کا بیان میں چھوڑ دوں، تم ان کا سوال مت کیا کرو۔

کیونکہ تم سے پہلے لوگ اسی لئے ہلاک ہوئے کہ وہ انبیاء کرام (علیہم السلام) سے بکثرت سوال کرتے تھے اور انبیاء کرام (علیہم السلام) سے اختلاف کرتے تھے۔ لہٰذا جب میں تم کو کسی چیز کا حکم دوں، تو اس پر اپنی طاقت کے مطابق عمل کرو اور جب تم کو کسی چیز سے روک دوں تو اس کو چھوڑ دیا کرو۔ (مسلم، ج ۱، ص ۴۳۲، قدیمی کتب خانہ کراچی)

۶۔ حالت حیض میں شرعی سہولتیں:

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الاضحیٰ یا عید الفطر میں عید گاہ کی طرف نکلے آپ خواتین کے پاس سے گزرے تو آپ نے فرمایا: اے عورتوں کی جماعت! تم صدقہ کیا کرو کیونکہ مجھے دکھایا گیا ہے کہ تم اکثر اہل دوزخ ہو انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہ کس وجہ سے؟ آپ نے فرمایا: تم لعنت بہت کرتی ہو اور خاوند کی ناشکری کرتی ہو۔ میں نے کوئی ناقص عقل اور ناقص دین والی ایسی نہ دیکھی جو کسی محتاط مرد کی عقل کو ضائع کرنے والی ہو۔ انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے دین اور عقل کا نقصان کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: کیا ایسا نہیں ہے کہ عورت کی گواہی مرد کی گواہی کے نصف کی مثل ہے انہوں نے کہا کیوں نہیں۔ آپ نے فرمایا: یہ عورتوں کی عقل کا نقصان ہے۔ کیا ایسا نہیں ہے کہ عورت کو جب حیض آتا ہے تو وہ نماز پڑھتی ہے نہ روزہ رکھتی ہے؟ انہوں نے کہا کیوں نہیں۔ آپ نے فرمایا: یہ ان کے دین کا نقصان ہے

(بخاری، ج ۱ ص ۴۴، قدیمی کتب خانہ کراچی)

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ شرعی احکام نہایت آسان اور سہولت پر مبنی ہیں۔ کیونکہ اگر حج ہر سال فرض ہو جاتا تو ادائیگی مشکل ہو

جاتی اور کئی تکالیف کا سامنا کرنا پڑتا اور اسی طرح روزے اگر سال بھر یا چھ ماہ فرض ہو جاتے تو کتنی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا۔ ایسے ہی اگر زکوٰۃ نصف مال یا سارے مال کی فرض ہو جاتی تو لوگ ادائیگی نہ کرتے اور ایسے ہی اگر حالت حیض ونفاس میں نماز، روزے کا حکم دیا جاتا تو بھی مشقت ہوتی، اسی طرح باقی تمام احکام میں بھی اللہ تعالیٰ نے انسانی طاقت کے مطابق احکام لازم کیے ہیں۔ اس قدر آسانیوں کے باوجود اب بھی اگر کوئی یہ سمجھے کہ شرعی احکام پر عمل کرنا مشکل ہے یا یہ تو مشقت والے احکام ہیں تو پھر اسکی عقل کا قصور ہے۔ اسے اپنی عقل کا علاج کروانا چاہیے

۷۔ تیسرا حصہ وصیت:

حضرت سعد رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کیلئے تشریف لائے۔ میں نے عرض کیا میں اپنے پورے مال کی وصیت کردوں؟ آپ نے فرمایا: نہیں، میں نے کہا آدھے مال کی وصیت کردوں؟ آپ نے فرمایا: نہیں پھر میں نے عرض کیا تہائی مال کی وصیت کردوں؟ آپ نے فرمایا: ہاں تہائی بہت ہے۔ (مسلم، ج ۲، ص ۴۰، قدیمی کتب خانہ کراچی)
تہائی سے زیادہ وصیت اسی لئے منع ہوئی تاکہ دیگر وارثین کو نقصان نہ ہو۔

۸۔ وارث کیلئے وصیت نہیں:

حضرت ابوامامہ باہلی رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپ نے حجۃ الوداع کے سال اپنے خطبہ میں ارشاد فرمایا: اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہر حق دار کو اس کا حق عطا کیا ہے۔ وارث کیلئے وصیت نہیں۔ (الخ) امام ترمذی فرماتے ہیں اس حدیث کی سند حسن ہے۔ (جامع ترمذی، ج ۲، ص ۳۳، فاروقی کتب خانہ ملتان)

۹۔ طلاق اور انداز سہولت:

ابتدائی طور پر طلاق دینا ہرگز ناپسندیدہ عمل ہے لیکن جب شوہر اور بیوی اللہ کے قوانین کو برقرار نہ رکھ سکیں تو پھر اسلام نے طلاق کی اجازت دی ہے اور اس کا طریقہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ شوہر بیوی کو ایک طلاق رجعی دے تاکہ طلاق رجعی ہونے کے بعد عدت طلاق ہی میں شوہر اور بیوی دونوں کو اپنی زندگی کے بارے میں سوچنے کا موقع مل سکے اور عدت ہی میں رجوع کرلیں تو بہتر ورنہ اس کے بعد شوہر دوسری طلاق دے اور پھر بائنہ کے بعد یا اسکی عدت گزرنے کے بعد بھی صرف نکاح کر کے اسے حقوق زوجیت میں لا سکتا ہے۔ یہ تمام مواقع آسانی فراہم کرنے کیلئے ہیں۔
لیکن بدقسمتی سے بہت سے لوگ یک وقت تین طلاقیں دے بیٹھتے ہیں پھر علمائے کرام سے مسئلہ پوچھتے ہیں تو علمائے حق اہل سنت وجماعت یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ اب وہ بغیر حلالہ کے تمہارے نکاح میں نہیں آسکتی کیونکہ شریعت نے بغیر حلالہ کے شوہر اول سے اسکا نکاح منع کردیا ہے۔ تو جاہل وبے وقوف لوگ سر پکڑ کو بلبلا اٹھتے ہیں کہ دیکھو ایک شخص کا گھر برباد ہو رہا ہے اور اس کے پانچ

،سات بچے ہیں جو معصوم ہیں وہ بیچارے تو بھوک سے مرجائیں گے۔ خاندان کے اندر کئی دشمنیاں جنم لیں گی اور علمائے کرام پر اس طرح کے جملے کستے ہیں کہ جیسے ان کے درمیان اور علمائے کرام کے درمیان حق وباطل کا معرکہ شروع ہو چکا ہے۔
لیکن افسوس! اس بات پر کہ لوگ ساری ساری عمر بسر کرجاتے ہیں مگر نکاح، طلاق اور دیگر شرعی احکام کو سمجھنے کی طرف ذرا توجہ نہیں دیتے۔ ایسے لوگوں کو یاد رکھنا چاہیے اگر غلطی انکی اپنی ہو اور الزام شریعت پر، یہ کتنی بڑی غلط فہمی ہے۔ اور اللہ کا کیا ہوا حرام تو کسی بھی صورت میں حلال نہیں ہوسکتا۔ اگرچہ ساری دنیا کے روشن خیال اور عقل کل کا دعوی کرنے والے لوگ ساری عمر اپنا سر پکڑ کر بیٹھیں تب بھی وہ اللہ کے حرام کیے ہوئے کو حلال نہیں کرسکتے۔ لہٰذا برائے مہربانی اپنی غلطیوں کی وجہ سے اسلام کے احکام کو بدلنے سے باز رہیں۔
اسی طرح وہ نام نہاد علماء جو عوامی خواہشات کی پیروی کرتے ہوئے تین طلاقوں کو ایک طلاق کہہ دیتے ہیں اور پھر اس پر فتاوی جات کی بھرپور اشاعت بھی کر بیٹھتے ہیں انہیں بھی یاد رکھنا چاہیے کہ تین، تین ہوتا ہے اور ایک، ایک ہوتا ہے۔ کیا اگر کسی نے کہا کہ اس کے تین خدا ہیں تو کیا تم اسکی توحید کو قبول کرلو گے۔ اگر ایسی توحید قابل قبول نہیں تو پھر وحدہ لاشریک کے احکام کو بھی حق کے ساتھ بیان کرو نہ کہ عوامی خواہشات کی پیروی۔۔۔؟

۱۰۔ سہولت کے پس منظر میں ارتداد:

کئی لوگ اسلام میں خودساختہ سہولتیں تلاش کرتے ہوئے اسلام سے خارج ہوجاتے ہیں جنہیں مرتد یا خارج اسلام کہا جاتا ہے اس طرح کے لوگ قرآن وسنت سے گمراہانہ استدلال بھی کر بیٹھتے ہیں اس قدر سہولت پسند لوگوں کو دور خلافت کا وہ منظر ضرور یاد کرنا چاہیے۔
حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد بعض عرب کے لوگ مرتد ہوگئے انہوں نے کہا کہ ہم نماز پڑھیں گے اور زکوٰۃ نہیں دیں گے۔ لہٰذا احکام میں آسانی پیدا کرو اور زکوٰۃ معاف کرو۔
حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ پھر میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس گیا اور کہا اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ! لوگ وحشی جانوروں کی طرح ہیں ان کے ساتھ نرمی کیجئے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں تم سے مدد کی توقع رکھتا تھا اور تم مجھے پریشان کرنے آئے ہو۔ تم جاہلیت میں سخت تھے اور اسلام میں کمزور پڑ گئے ہو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوگیا وحی منقطع ہوگئی۔ اگر انہوں نے (مرتدین) نے مجھے ایک رسی دینے سے بھی انکار کیا تو جب تک میرے ہاتھ میں تلوار ہے میں ان سے قتال کروں گا۔ (تاریخ الخلفاء از امام جلال الدین سیوطی ص ۷۲، مطبوعہ نور محمد اصح المطابع کراچی)

تخفیفات سبعہ

ا۔تخفیف اسقاط؛

عذر کے پائے جانے کی وجہ سے عبادات کا ساقط ہونا جیسے حالت حیض میں نماز کا سقوط

۲۔تخفیف تنقیص (کمی)؛

عذر کی وجہ سے عبادات میں کمی کا حکم جیسے حالت سفر میں نماز قصر کا حکم۔

۳۔تخفیف ابدال؛

عذر کی وجہ سے ایک عبادت کے قائم مقام دوسری عبادت کا حکم جیسے وضو اور غسل کے بدلے میں تیمم کا حکم۔

۴۔تخفیف تقدیم؛

کسی عبادت کو اس کے وقت سے پہلے ادا کرنا جیسے کوئی شخص نصاب زکوۃ پر سال گزرنے سے پہلے زکوۃ ادا کرے تو زکوۃ ادا ہو جائے گی۔اسی طرح صدقہ فطر اگر کسی نے رمضان المبارک یا اس سے بھی پہلے ادا کر دیا تو فطرانہ ادا ہو جائے گا۔

۵۔تخفیف تاخیر؛

کسی عذر شرعی کی وجہ سے عبادت کو موخر کرنا جیسے کسی مسافر یا مریض کا رمضان المبارک کے روزوں کو موخر کرنا۔

۶۔تخفیف ترخیص؛

عذر شرعی کی وجہ سے رخصت جیسے زخمی عضو پر باندھی ہوئی پٹی پر مسح کرنا۔

۷۔تخفیف تغییر؛

عذر شرعی کی وجہ سے عبادت کے طریقہ کار میں تبدیلی لانا جیسے نماز خوف کا طریقہ ہے

انتباہ؛

مشقت اور حرج کا اعتبار وہاں ہوگا جہاں نص وارد نہ ہوئی ہو اور اگر مشقت وحرج کی وجہ سے فراہم کردہ آسانی کے خلاف نص آجائے تو پھر اس آسانی وسہولت کو ترک کرنا واجب اور نص پر عمل کرنا ضروری ہے۔(الاشباہ والنظائر، ص ۲۸)

بحث ان الاحتجاج بلا دليل أنواع

﴿یہ بحث احتجاج بلا دلیل کی انواع کے بیان میں ہے﴾

احتجاج بلادلیل کی اقسام کا بیان

فصل الاحتجاج بلا دليل أنواع منها ، الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم مثاله القيء غير ناقض لانه لم يخرج من السبيلين،

والاخ لا يعتق على الأخ لانه لا ولاد بينهما وسئل محمد رح أيجب القصاص على شريك الصبي قال لا لأن الصبي رفع عنه القلم .

قال السائل فوجب أن يجب على شريك الأب لان الأب لم يرفع عنه القلم فصار التمسك بعدم العلة على عدم الحكم هذا بمنزلة ما يقال لم يمت فلان لانه لم يسقط من السطح إلا إذا كانت

علة الحكم منحصرة في معنى فيكون ذلك المعنى لازما للحكم فيستدل بانتفائه على عدم الحكم

مثاله ما روى عن محمد رح أنه قال ولد المغصوب ليس بمضمون لأنه ليس بمغصوب ولا قصاص على الشاهد في مسألة شهود القصاص إذا رجعوا لأنه ليس بقاتل وذلك لأن الغصب لازم لضمان الغصب والقتل لازم لوجود القصاص،

ترجمہ

احتجاج بلا دلیل کی اقسام میں سے ایک یہ ہے کہ کسی علت وحکم کے بغیر ہی استدلال کرنا جس طرح قئے کو غیر ناقض وضو کہنا کیونکہ وہ سبیلین سے خارج نہیں ہوتی۔اور یہ بھی ہے کہ بھائی پر اعتاق نہ ہوگا کیونکہ اس کیلئے ولا نہیں ہے۔امام محمد علیہ الرحمہ سے سوال کیا گیا کہ کیا بچے کے شریک پر قصاص واجب ہے فرمایا نہیں کیونکہ بچے قلم اٹھالیا گیا ہے۔تو سائل نے کہا کہ باپ شریک پر واجب ہوگا کیونکہ وہ مرفوع القلم نہیں ہے۔تو یہاں عدم علت اور عدم حکم سے تمسک کیا گیا ہے۔یہ مسئلہ اسی کے حکم میں ہے کہ جب اس طرح کہا جائے کہ فلاں شخص فوت نہیں ہوا کیونکہ وہ چھت سے گرا نہیں ہے۔ہاں البتہ جب حکم کی علت اپنے معنی میں منحصر ہو۔تو

وہ معنی حکم کیلئے لازم ہوگا تو اب عدم حکم پر اس کے منتفی ہونے سے استدلال کیا جائے گا۔

امام محمد علیہ الرحمہ سے روایت ہے کہ مغصوبہ بچے پر ضمان نہ ہوگا کیونکہ وہ مغصوب نہیں ہے۔اور شہود قصاص کے مسئلہ میں شاہد پر قصاص نہ ہوگا جب وہ رجوع کریں کیونکہ وہ قاتل نہیں ہے۔دلیل یہ ہے کہ غصب ضمان کو لازم ہے اور قتل وجود قصاص کو لازم ہے۔

متعدد فتاویٰ میں عمل کی صورت میں فقہی مذاہب اربعہ

اگر فتوی لینے والا ایک سے زائد مفتیوں سے فتوی لے اور ان سب کے فتوی جات ایک جیسے ہی ہوں اگر وہ ان کے فتوی پر مطمئن ہو تو اسے اس پر عمل کرنا چاہیے، لیکن اگر مختلف ہوں تو فقہاء کے دو قول ہیں۔

جمہور فقہاء جن میں احناف مالکیہ اور بعض حنابلہ اور ابن سریج اور سمعانی اور غزالی شافعی کہتے ہیں کہ عامی شخص کو یہ اختیار نہیں کہ وہ جو چاہے اختیار کرے اور جسے چاہے چھوڑ دے، بلکہ اسے ترجیح کے اعتبار سے عمل کرنا چاہیے۔

اور شافعیہ اور بعض حنابلہ کے ہاں صحیح اور اظہر یہ ہے کہ مختلف فتوی دینے والوں کے مختلف اقوال میں عامی شخص کو اختیار جائز ہے، کیونکہ عامی کے لیے تقلید ہے، اور وہ جس مفتی کے فتوی پر عمل کریگا یہ حاصل ہو جائیگا۔



استصحاب الحال

﴿استصحاب حال کا بیان﴾

وكذلك التمسك (باستصحاب الحال)تمسك بعدم الدليل إذ وجود الشيء لا يوجب بقاءه فيصلح للدفع دون الإلزام وعلى هذا قلنا مجهول النسب لو ادعى عليه أحد رقا ثم جنى عليه جناية لا يجب عليه أرش الحر لأن إيجاب أرش الحر إلزام فلا يثبت بلا دليل ،

وعلى هذا قلنا إذا زاد الدم على العشرة في الحيض وللمرأة عادة معروفة ردت إلى أيام عادتها والزائد استحاضته لأن الزائد على العادة اتصل بدم الحيض وبدم الاستحاضة فاحتمل الأمرين جميعا

فلو حكمنا بنقض العدة لزمنا العمل بلا دليل وكذلك إذا ابتدأت مع البلوغ مستحضاة فحيضها عشرة أيام لأن ما دون العشرة تحتمل الحيض والاستحاضة ،

فلو حكمنا بارتفاع الحيض لزمنا العمل بلا دليل بخلاف ما بعد العشرة لقيام الدليل على أن الحيض لا تزيد على العشرة ،ومن الدليل على أن لا دليل فيه إلا حجة للدفع دون الإلزام مسألة المفقود فإنه لا يستحق غيره ميراثه ولو مات من أقاربه حال فقده لا يرث هو منه فاندفع استحقاق الغير بلا دليل ولم يثبت له الاستحقاق بلا دليل،

ترجمہ

اور اسی طرح کا تمسک یعنی استصحاب حال کا ہے۔کہ وہاں بھی عدم دلیل سے حکم لیا جاتا ہے۔اور جب دلیل پائی جاتی ہے تو وہ وجوب باقی نہیں رہتا۔پس وہ دلیل دفع یعنی دور کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے جبکہ لازم کرنے کی طاقت نہیں رکھتا۔اور اسی کے مسائل میں سے مجہول نسب کا مسئلہ ہے۔کہ اگر کسی نے اس پر نسب کا دعوی کیا۔کہ وہ آزاد ہے۔اس کے بعد اس نے اس پر کوئی جنایت کی تو اس پر آزاد کا ارش لازم نہ ہوگا کیونکہ آزاد کا ارش دلیل سے لازم آتا ہے اور یہاں کوئی دلیل نہیں ہے۔

اور اسی کے مسائل میں سے یہ ہے کہ جب حیض میں دس دن سے زیادہ خون آیا جبکہ عورت کو ایام معروفہ کی جانب لوٹا دیا جائے گا۔اور زائدہ استحاضہ ہوگا۔کیونکہ وہ زائدہ عادت سے متصل ہے۔اور یہاں دم استحاضہ میں دونوں امور کا احتمال ہے۔کیونکہ جب ہم نقض مدت کا حکم دیں تو عمل بلا دلیل لازم آئے گا۔اور اسی طرح جب کوئی بلوغت کے ساتھ مستحاضہ ہو جائے تو اس کا حیض دس ہوگا

کیونکہ دس سے کم حیض اور استحاضہ کا احتمال رکھنے والا ہے۔ اور اگر ہم ارتفاع حیض کا حکم دیں تب بھی عمل بلا دلیل لازم آئے گا۔ یہ خلاف دس دن کے بعد، کیونکہ اس پر دلیل ہے کیونکہ دس دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اور یہ بھی دلیل ہے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ البتہ وہ دلیل جو لزوم کو دور کرنے والی ہو۔ اور مسئلہ مفقود بھی ہے کیونکہ غیر اس کی میراث کا حقدار نہیں ہے۔ اور اگر اس کے اقارب میں کوئی فوت ہوا جب وہ غائب تھا۔ تو وہ اس سے وارث نہ ہوگا لہٰذا غیر کا حق بغیر دلیل کے دفع ہوا ہے۔ لہٰذا اس کیلئے بغیر دلیل کے کوئی حق ثابت نہ ہوگا۔

استصحاب کی تعریف کا بیان

علامہ محمد بن محمود البابرتی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں۔ اگر کوئی مسئلہ کسی وقت میں بھی ثابت ہو جائے تو اسے دوسرے وقت میں بھی تسلیم کیا جائے گا۔ (العنایہ شرح الہدایہ ج ۵ ص ۵۸۵ مطبوعہ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر)

بعض فقہاء نے اسی تعریف کے تحت اسکی دو اقسام کی ہیں ا۔ وہ چیز جو زمانہ ماضی میں ثابت ہو وہ زمانہ حال میں بھی تسلیم شدہ رہے گی۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص گم ہو جائے اور یہ معلوم نہ ہو کہ وہ زندہ ہے یا فوت ہو گیا ہے۔ تو اسکی ماضی کی زندگی کے حقوق کو تسلیم کرتے ہوئے زمانہ حال میں بھی اسی طرح حقوق باقی رہیں گے اور اسکی وراثت تقسیم نہ ہوگی۔ یہ مسئلہ استصحاب کے قاعدہ کے مطابق ہے لہٰذا جب تک اسکی وفات کی تصدیق نہ ہوگی وفات کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

۲۔ استصحاب کی دوسری صورت یہ ہے کہ جو معاملہ فی الحال ثابت ہو جائے تو زمانہ ماضی میں بھی اس کا ثبوت برقرار رکھا جائے گا۔

اسکی وضاحت یہ ہے کہ اگر کوئی شوہر مر جائے اس کے بعد اسکی مسلمان بیوی یہ دعویٰ کرے کہ میں تو اسکی موت کے بعد مسلمان ہوئی تھی تاکہ وہ اپنے شوہر کی وراثت پر وارث بن سکے۔ لیکن اس کے دوسرے وارثین یہ کہیں کہ تم اسکی وفات سے پہلے مسلمان ہوئی ہو۔ یہ کہہ کر وہ اسکی بیوی کو وراثت سے محروم رکھنا چاہتے ہیں تو ایسی صورت میں وارثین کے قول کو تسلیم کیا جائے گا اور اسی پر فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ فی الحال بیوی اسلام قبول کر چکی ہے لہٰذا حال کے فیصلہ پر ہی ماضی کے فیصلہ کو بھی مربوط و مضبوط کیا جائے گا۔ اگر عورت گواہ پیش کرے تو پھر اسکی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ اب استصحاب کی دلیل اس کے حق میں ثابت ہو گئی کیونکہ اب حال کے مدمقابل دلیل قوی آ گئی۔

مسلمان کی عیسائی بیوی

اسی طرح اگر کوئی مسلمان فوت ہو جائے اور اسکی بیوی عیسائی ہو اور وہ شوہر کے وصال کے بعد مسلمان ہو جائے اور دعویٰ یہ کرے کہ وہ اپنے شوہر کی وفات سے پہلے مسلمان ہوئی تھی۔ جبکہ دوسرے وارثین یہ کہیں کہ تو اسکی موت کے بعد مسلمان ہوئی تھی تو ایسی صورت میں علمائے احناف فرماتے ہیں کہ وارثین کے قول کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ بیوی کا حال اسی سے ثابت ہے اور ثبوت



حال کو ثبوت ماضی پر قیاس کیا جائے گا۔ اور وہ بیوی گواہوں کی تصدیق کے بغیر شوہر کی وراثت سے حصہ حاصل نہیں کر سکتی۔ کیونکہ استصحاب کا قاعدہ اسی کا تقاضہ کرتا ہے۔ (العنایہ والاشباہ، بتصرف)

استصحاب کی صورتیں

استصحاب معدوم اصلی کا بیان

ایسے احکام سے بری الذمہ ہونا جن کا ثبوت شریعت میں موجود نہ ہو۔ اسکی مثال یہ ہے کہ جس طرح چھٹی یا ساتویں نماز فرض نہیں ہے۔ کیونکہ چھٹی یا ساتویں نماز کی فرضیت شریعت میں موجود ہی نہیں۔

عقلی اور شرعی استصحاب کا بیان

ایسے احکام جنہیں عقل اور شریعت نے ہمیشہ کیلئے ثابت کر دیا ہو جیسے کہ نکاح ثابت ہو جانے کے بعد بیوی ہمیشہ کیلئے حلال ہو جاتی ہے۔ اسی طرح جب کوئی کسی چیز کا ذمہ دار ہو جائے تو اس کے تلف ہو جانے پر اسکی ذمہ داری بھی اسی پر ہوگی۔ یا ملکیت کے ثابت ہو جانے کے بعد وہ ملکیت ہمیشہ باقی رہتی ہے اور اسی طرح وضو کے ہونے یا نہ ہونے کا حکم بھی باقی رہتا ہے۔

استصحاب دلیل کا بیان

اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ کوئی مخالف ثبوت آ کر اسکی تخصیص کر دے یا اسے منسوخ کر دے یہ بھی متفقہ طور پر قابل عمل ہے۔

استصحاب اجماع کا بیان

اگر اختلاف ہو جائے تو کیا اجماعی حکم کو برقرار رکھا جائے گا یا نہیں۔ اسکی مثال یہ ہے کہ کسی کو پانی نہ ملے تو وہ تیمم کر کے نماز پڑھ سکتا ہے اسکی نماز متفقہ طور پر ہو جائے گی۔ لیکن اگر وہ نماز پڑھتے ہوئے پانی دیکھ لے تو اس صورت میں شرعی حکم کیا ہے؟ کیا ہم حکم اجماع کے استصحاب یعنی برقرار رہنے کی وجہ یہ کہیں گے کہ اسکی نماز درست ہوگی۔

کیونکہ پانی کے مشاہدہ سے پہلے اجماعی حکم یہی تھا اور حکم اس وقت تک برقرار ہے جب تک کوئی دلیل یہ ثابت نہ کر دے کہ پانی کے مشاہدہ نے اسکی نماز باطل کر دی ہے یا ہم یہ کہیں کہ محل اجماع کی صفت بدلنے کی وجہ سے حکم بدل گیا لہٰذا نماز باطل ہو گئی۔ (ماخوذ من الاشباہ والنظائر، بتصرف، مطبوعہ H.M.S کمپنی کراچی)

قاعدہ:

القديم يترك على قدمه۔ (الاشباه)

پرانی چیز کو اس کی پرانیت پر چھوڑ دیا جائے گا۔

قاعدہ فقہیہ

اضافة الحادث الى اقرب اوقاته ۔(الاشباہ)

واقعہ کواس کے قریبی وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔

اس قاعدہ کی وضاحت یہ ہے۔اگر کنویں میں چوہا مرا ہوا پایا، یا کوئی اور چیز، اور دیکھنے والا نہیں جانتا کہ وہ کب واقع ہوا ہے اگر وہ چوہا پھولا یا پھٹا نہ ہو تو ایک دن اور ایک رات کی نمازوں کا اعادہ کیا جائے گا جبکہ وضو اسی کنویں سے کیا ہو۔اور دھویا جائے ہر اس چیز کو جہاں تک اس کنویں کا پانی پہنچا ہے۔اور اگر وہ چوہا پھول گیا یا پھٹ گیا تو پھر تین دن اور تین رات کی نمازوں کو لوٹانا ہوگا یہ مسئلہ امام اعظم علیہ الرحمہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ نمازوں کا اعادہ نہیں کیا جائے گا حتی کہ تحقیق سے ثابت ہو جائے کہ وہ کب گرا ہے۔کیونکہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔(ہدایہ اولین ج ۱ ص ۲۸، مجتبائے دہلی) اس مسئلہ میں چوہے کی موت کو اس کے قریبی وقت پر محمول کرتے ہوئے ایک دن اور ایک رات کی نمازوں کو لوٹانے کا حکم دیا گیا ہے۔لیکن جب قوی سبب پایا جائے جس سے معلوم ہو کہ چوہا تو زیادہ عرصے کا مرا ہوا ہے پھر تین دن اور تین راتوں کی نمازوں کو لوٹانے کا حکم دیا جائے گا۔

رحمت کے قریب ہونے والے کو رحمت الٰہی اپنے قریب کر لیتی ہے۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم میں سے پہلی امتوں میں سے ایک شخص نے ننانوے قتل کیے، پھر اس نے زمین والوں سے پوچھا کہ سب سے بڑا عالم کون ہے؟ اسے ایک بڑا راہب (عیسائیوں میں سے تارک دنیا اور عبادت گزار) کا پتہ بتایا گیا۔وہ اس کے پاس گیا اور یہ کہا کہ اس نے ننانوے قتل کیے ہیں کیا اسکی توبہ ہو سکتی ہے؟ اس نے کہا نہیں۔اس شخص نے اس راہب کو بھی قتل کر کے پورے سو کر دیئے۔پھر اس نے سوال کیا کہ روئے زمین پر سب سے بڑا عالم کون ہے؟ تو اس کو ایک عالم کا پتہ بتایا گیا۔اس شخص نے کہا کہ اس نے سو قتل کیے ہیں کیا اسکی توبہ ہو سکتی ہے۔عالم نے کہا ہاں۔توبہ کی قبولیت میں کیا چیز حائل ہو سکتی ہے جاؤ، جاؤ فلاں، فلاں جگہ پر جاؤ۔وہاں کچھ لوگ اللہ کی عبادت کر رہے ہیں تم ان کے ساتھ اللہ کی عبادت کرو۔اور اپنی زمین کی طرف واپس نہ جاؤ کیونکہ وہ بری جگہ ہے وہ شخص روانہ ہوا۔جب وہ آدھے راستے پر پہنچا تو اس کو موت نے آلیا اور اس کے متعلق رحمت اور عذاب کے فرشتوں میں اختلاف ہو گیا۔رحمت کے فرشتوں نے کہا یہ شخص توبہ کرتا ہوا اور دل میں اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوتا ہوا آیا تھا اور عذاب کے فرشتوں نے کہا اس نے بالکل کوئی نیک عمل نہیں کیا۔

پھر ان کے پاس آدمی کی صورت میں ایک فرشتہ آیا انہوں نے اس کو اپنے درمیان حاکم بنا لیا۔اس نے کہا دونوں طرف سے زمین کی پیائش کرو۔وہ جس زمین کے زیادہ قریب ہو اسی کے مطابق اس کا حکم ہوگا جب انہوں نے پیائش کی تو وہ اس زمین کے زیادہ قریب تھا جہاں اس نے جانے کا ارادہ کیا تھا پھر رحمت کے فرشتوں نے اس پر قبضہ کر لیا حسن نے بیان کیا ہے کہ جب اس پر موت آئی تو اس نے اپنا سینہ پہلی جگہ سے دور کر لیا تھا (مسلم ج ۲ ص ۳۵۷ قدیمی کتب خانہ کراچی)



بحث أن العنبر لا خمس فيه عند أبي حنيفة

حضرت امام اعظم رضی اللہ عنہ کے نزدیک عنبر میں خمس نہ ہونے کا بیان

فإن قيل قد روى عن أبي حنيفة رح أنه قال لا خمس في العنبر لأن الأثر لم يرد به وهو التمسك بعدم الدليل قلنا إنما ذكر ذلك في بيان عذره في أنه لم يقل بالخمس في العنبر ولهذا روى أن محمد عن الخمس في العنبر فقال ما بال العنبر لا خمس فيه قال لأنه كالسمك فقال وما بال السمك لا خمس فيه قال لأنه كالماء ولا خمس فيه والله تعالىٰ أعلم بالصواب تم أصول الشاشي مع

ترجمہ

پھر اگر کہا جائے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ عنبر میں خمس نہیں ہے اس لئے کہ اس میں کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی یہ عدم حدیث سے استدلال کرنا ہے تو ہم کہیں گے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے اس قول کو ذکر کیا ہے اپنے اس عذر کے بیان میں کہ وہ عنبر میں خمس کے قائل نہیں ہوئے اور اسی وجہ سے یہ بات بھی روایت کی گئی ہے کہ امام محمد علیہ الرحمہ نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے عنبر کے خمس کے بارے میں دریافت کیا پس امام محمد علیہ الرحمہ نے کہا کہ کیا بات ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا اس لئے کہ وہ مچھلی کی طرح ہے پھر امام محمد علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ کیا بات ہے کہ مچھلی میں خمس نہیں ہے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا اس لئے کہ وہ پانی کی طرح ہے اور پانی میں خمس نہیں ہوتا اور اللہ تعالیٰ ہی درست اور صحیح بات کو خوب جاننے والا ہے۔

طرفین کے نزدیک عنبر اور موتی میں خمس نہیں ہے جبکہ امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کے نزدیک ان دونوں میں خمس ہے اور ہر وہ زیور جو سمندر سے نکلے اس میں خمس ہے۔اس لئے سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خمس وصول کیا تھا۔اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے جوش و خروش پر غلبہ حاصل نہیں کیا جا سکتا۔لہٰذا جو کچھ اس سے حاصل ہوگا وہ غنیمت نہ ہوگا خواہ وہ سونا چاندی ہی کیوں نہ ہو اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ ایسی صورت میں ہے جب سمندر نے اسے کنارے پر نکال پھینکا ہو اور ہم بھی اسی کے قائل ہیں۔لہٰذا سامان بطور رکاز پایا گیا ہے اور یہ اسی کا ہوگا جس نے اسے پایا ہے۔اور اس میں خمس واجب ہے یعنی ایسی زمین سے حاصل کیا گیا ہے جس کا کوئی مالک نہیں ہے۔کیونکہ یہ مال سونے چاندی کے حساب سے غنیمت کے حکم میں ہے۔

سمندر سے نکلنے والی اشیاء میں زکوٰۃ میں فقہی تصریحات کا بیان

وقال ابن عباس - رضي الله عنهما - ليس العنبر بركاز هو شيء دسره البحر .

اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ عنبر کو رکاز نہیں کہہ سکتے۔ عنبر تو ایک چیز ہے جسے سمندر کنارے پر پھینک دیتا ہے۔

وقال الحسن في العنبر واللؤلؤ الخمس، فإنما جعل النبي صلى الله عليه وسلم في الركاز الخمس، ليس في الذي يصاب في الماء .

اور امام بصری رحمہ اللہ نے کہا عنبر اور موتی میں پانچواں حصہ لازم ہے۔ حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکاز میں پانچواں حصہ مقرر فرمایا ہے۔ تو رکاز اس کو نہیں کہتے جو پانی میں ملے۔ (صحیح بخاری، حدیث نمبر 1498)

وقال الليث حدثني جعفر بن ربيعة، عن عبد الرحمن بن هرمز، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلا من بني إسرائيل سأل بعض بني إسرائيل بأن يسلفه ألف دينار، فدفعها إليه، فخرج في البحر، فلم يجد مركبا، فأخذ خشبة فنقرها فأدخل فيها ألف دينار، فرمى بها في البحر، فخرج الرجل الذي كان أسلفه، فإذا بالخشبة فأخذها لأهله حطبا - فذكر الحديث - فلما نشرها وجد المال .

اور لیث نے کہا کہ مجھ سے جعفر بن ربیعہ نے بیان کیا انہوں نے عبدالرحمٰن بن ہرمز سے انہوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ بنی اسرائیل میں ایک شخص تھا جس نے دوسرے بنی اسرائیل کے شخص سے ہزار اشرفیاں قرض مانگیں۔ اس نے اللہ کے بھروسے پر اس کو دے دیں۔ اب جس نے قرض لیا تھا وہ سمندر پر گیا کہ سوار ہو جائے اور قرض خواہ کا قرض ادا کرے لیکن سواری نہ ملی۔ آخر اس نے قرض خواہ تک پہنچنے سے ناامید ہو کر ایک لکڑی لی اس کو کریدا اور ہزار اشرفیاں اس میں بھر کر وہ لکڑی سمندر میں پھینک دی۔ اتفاق سے قرض خواہ کام کاج کو باہر نکلا سمندر پر پہنچا تو ایک لکڑی دیکھی اور اس کو گھر میں جلانے کے خیال سے لے آیا۔ پھر پوری حدیث بیان کی۔ جب لکڑی کو چیرا تو اس میں اشرفیاں پائیں۔

حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ یہ ثابت فرمانا چاہتے ہیں کہ دریا میں سے جو چیزیں ملیں عنبر، موتی وغیرہ ان میں زکوٰۃ نہیں ہے اور جن حضرات نے ایسی چیزوں کو رکاز میں شامل کیا ہے ان کا قول صحیح نہیں۔

حضرت امام اس ذیل میں یہ اسرائیلی واقعہ لائے جس کے بارے میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ **قال الاسماعيلي ليس في هذا الحديث شيء يناسب الترجمة رجل اقترض قرضاً فارتجع قرضه وكذا قال الداودي حديث الخشبة ليس من هذا الباب في شيء واجاب عبدالملك بانه اشار به الى ان كل ماالقاه البحر جاز اخذه ولا خمس فيه الخ (فتح الباري)**

یعنی اسماعیلی نے کہا کہ اس حدیث میں باب سے کوئی وجہ مناسبت نہیں ہے ایسا ہی داؤدی نے بھی کہا کہ حدیث خشبہ (لکڑی جس میں روپیہ ملا) اس سے کوئی مناسبت نہیں۔ عبدالملک نے ان حضرات کو یہ جواب دیا ہے کہ اس کے ذریعہ سے امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ اشارہ فرمایا ہے کہ ہر وہ چیز جسے دریا باہر پھینک دے اس کا لینا جائز ہے اور اس میں خمس نہیں ہے اس لحاظ سے حدیث اور باب میں مناسبت موجود ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں **وذهب الجمهور الى انه لا يجب فيه شئ** یعنی جمہور اس طرف گئے ہیں کہ دریا سے جو چیزیں نکالی جائیں ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

اسرائیلی حضرات کا یہ واقعہ قابل عبرت ہے کہ دینے والے نے محض اللہ کی ضمانت پر اس کو ایک ہزار اشرفیاں دے ڈالیں اور اس کی امانت و دیانت کو اللہ نے اس طرح ثابت رکھا کہ لکڑی کو معہ اشرفیوں کے قرض دینے والے تک پہنچا دیا۔ اور اس نے بایں صورت اپنی اشرفیوں کو وصول کر لیا۔ فی الواقع اگر قرض لینے والا وقت پر ادا کرنے کی صحیح نیت دل میں رکھتا ہو تو اللہ پاک ضرور ضرور کسی نہ کسی ذریعہ سے ایسے سامان مہیا کرا دیتا ہے کہ وہ اپنے ارادے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ یہ مضمون ایک حدیث میں بھی آیا ہے۔ مگر آج کل ایسے دیانت دار عنقا ہیں۔

اموال باطنہ کی زکوٰۃ میں مذاہب اربعہ

ائمہ اربعہ اور ساری امت کا (سوائے چند شاذ لوگوں کے) اس بات پر اتفاق ہے کہ سامان تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے۔ خواہ تاجر مقیم ہوں یا مسافر، ارزانی کے وقت سامان خرید کر نرخوں کے گراں ہونے کا انتظار کرنے والے تاجر ہوں۔ تجارت کا مال نئے یا پرانے کپڑے ہوں، یا کھانے پینے کا سامان۔ ہر قسم کا غلہ، پھل فروٹ، سبزی، گوشت وغیرہ۔ مٹی، چینی دھات وغیرہ کے برتن ہوں یا جاندار چیزیں غلام، گھوڑے، خچر اور گدھے وغیرہ۔ گھر میں پلنے والی بکریاں ہوں یا جنگل میں چرنے والے ریوڑ، غرض تجارت کے ہر قسم کے مال میں زکوٰۃ فرض ہے۔ علاوہ ازیں شہری اموال تجارت بیشتر اموال باطنہ ہیں، جبکہ (مویشی) جانوروں کی اکثریت اموال ظاہرہ ہیں۔ (القوانین الفقہیہ، ص 89-90 طبع مصر)

معدن کی زکوٰۃ میں مذاہب اربعہ

امام احمد بن حنبل کے نزدیک جو کچھ زمین سے نکالا ہے اس میں زکوٰۃ واجب ہے یہاں تک اس میں سال کے گزرنے کی شرط بھی نہیں ہے۔ اور امام شافعی کا صحیح مذہب بھی اسی طرح ہے اور اسی طرح امام مالک نے کہا ہے جبکہ انہوں نے اس میں سال کے گزرنے کی شرط کا اعتبار کیا ہے۔ جبکہ ہمارے نزدیک وہی روایت ہے جس کو امام بخاری سمیت ائمہ ستہ نے بیان کیا ہے جو رکاز کی زکوٰۃ کے بیان میں ہے۔ (البنایہ شرح الہدایہ، ج ۳، ص ۱۲۵، حقانیہ ملتان)



استحسان

لغت میں استحسان کے معنی کسی بھی شئ کے بارے میں حسن کا اعتقاد رکھنا، چاہے وہ واقع کے مطابق ہو یا اس کے خلاف ہو اور شرعی نقطہ نظر سے استحسان وہ چیز کہلاتی ہے جس کی حجتِ شرعیہ تقاضا کرتی ہے چاہے اس کا دل اس کو مستحسن سمجھے یا نہ سمجھے۔

استحسان کی تعریف

ائمہ احناف نے استحسان کی تعریف مختلف الفاظ میں کی ہیں۔ ایک قیاس سے دوسرے قیاسِ قوی کی طرف عدول کرنے کا نام استحسان ہے۔۔ قیاس کو کسی قوی دلیل کے ساتھ خاص کرنے کا نام استحسان ہے۔۔ اس دلیل کا نام استحسان ہے جو مجتہد کے دل میں بطورِ اشکال پیدا ہوتی ہے اور الفاظ چونکہ اس دلیل کا ساتھ نہیں دیتے؛ اس لیے مجتہد اس کو ظاہر کرنے پر قادر نہیں ہوتا۔

امام ابوالحسن کرخی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ استحسان کا مطلب یہی ہے کہ مجتہد ایک مسئلہ میں جو حکم لگا چکا ہے جب اسی طرح کا دوسرا مسئلہ آ جائے تو اس میں وہی حکم صرف اس لیے نہ لگائے کہ کوئی قوی دلیل ایسی موجود ہو جس کی وجہ سے پہلے جیسا حکم لگانا مناسب نہ ہو۔

امام ابوزہرہ لکھتے ہیں کہ استحسان کی حقیقت پر جتنی تعریفات احناف نے کی ہیں ان سب میں زیادہ واضح تعریف امام ابوزہرہ نے اسی کو قرار دیا ہے؛ کیونکہ یہ استحسان کے تمام انواع کو شامل ہے، خلاصہ یہ ہے کہ استحسان قوی ترین دلیل کو اختیار کرنے کا نام ہے، مالکیہ کے نزدیک بھی استحسان کی یہی تعریف ہے۔ (اصول فقہ امام لابی زہرہ، ص ۲۰۶)

استحسان دراصل استقباح کا مقابل ہے، علماء مجتہدین کے جس طبقہ وجماعت نے استحسان کو قبول فرمایا ہے ان کے پیشِ نظر اولاً یہی چیز ہوتی ہے کہ پیش آمدہ صورتِ جزئیہ میں اگر کسی ظاہرِ نص یا نص سے ثابت شدہ کسی حکم کلی ہی پر نظر مرکوز رکھی جائے اور اس کے خلاف کسی معتبر دلیل کی بنیاد پر بھی عدول کر کے استثنائی حکم تجویز نہ کیا جائے تو ایک امر قبیح کو گوارہ کرنا پڑے گا اور ظاہر ہے کہ اس سے مقاصدِ شریعت فوت اور روحِ شریعت مجروح ہوگی اس لیے وہ ظاہر نص کے اقتضاء سے صرفِ نظر کرنے اور حکم کلی سے اس جزئی واقعہ کے استثناء کر لینے کو حسن اور بہتر سمجھتے ہوئے ایک الگ حکم خاص تجویز کرتے ہیں اور اسے استقباح کے مقابل استحسان قرار دیتے ہیں جو دراصل نصِ قرآنی۔

وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا .(الاعراف)

اور اپنی قوم کو بھی حکم کرو کہ ان کے اچھے اچھے احکام پر عمل کریں۔

فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ . (الزمر) اس کی اچھی اچھی باتوں پر چلتے ہیں۔

استحسان کی اقسام

استحسان اپنے معارض کے اعتبار سے تین قسموں پر منقسم ہوتا ہیا ستحسان السنہاس کا مطلب یہ ہے کہ سنت سے ایسے چیز ثابت ہوتی ہو کہ اس کی وجہ سے قیاس کا ترک کرنا ضروری ہو، مثلاً حدیث میں ہے

إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ تَحَالَفَا وَتَرَادَّا .(بدائع الصنائع، كِتَابُ الدَّعْوَى، (فَصْلٌ) وَأَمَّا حُكْمُ تَعَارُضِ الدَّعْوَتَيْنِ فِي قَدْرِ الْمِلْكِ/ڈیجیٹل لائبریری)

جب بائع اور مشتری میں اختلاف ہو جائے اور سامان موجود ہو تو دونوں سے قسم لی جائے اور مشتری کو ثمن اور بائع کو مبیع واپس کر دی جائے۔

(الف) قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہاں بائع کو مدعی اور مشتری کو مدعا علیہ مانا جائے؛ کیونکہ بائع زیادہ ثمن کا دعویٰ کر رہا ہے اور مشتری اس کا انکار کر رہا ہے؛ لہٰذا بائع کو بینہ پیش کرنا چاہیے، اگر وہ بینہ پیش نہ کرے تو مشتری سے قسم لیکر اس کے حق میں فیصلہ کر دینا چاہیے؛ لیکن سنت میں یہ آ چکا ہے کہ دونوں سے قسم لیکر بیع کو ختم کر دیا جائے، اس لیے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور سنت پر عمل کیا جائے گا۔

(ب) نیز حدیث میں ہے کہ اگر کوئی روزہ دار بھول کر کھا پی لے تو بھی اس کا روزہ صحیح ہے (مشکوٰۃ شریف) حالانکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ اس کا روزہ ٹوٹ جائے؛ کیونکہ کھانے پینے سے رکنا جو روزہ کے لیے ضروری ہے نہیں پایا گیا؛ لیکن بھول کر کھا پی لینے کے باوجود روزہ کے نہ ٹوٹنے پر نص وارد ہوئی ہے، اس لیے اس جگہ قیاس کو رد کر دیا جائے گا۔

(ج) نیز حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے اندر قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے (سنن دارِقطنی) حالانکہ قہقہہ لگانا ناقضِ وضو نہیں ہونا چاہیے؛ کیونکہ اس میں خروجِ نجاست بھی نہیں ہے کہ اسے ناقضِ وضو کہا جائے؛ لیکن نماز کے اندر قہقہہ لگانے سے وضو کے ٹوٹ جانے پر نص وارد ہوئی ہے؛ اس لیے یہاں بھی قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

استحسان الاجماع کسی مسئلہ میں اجماع منعقد ہو گیا ہو تو اسکی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، مثلاً عقد استصناع قیاس کی رو سے جائز نہیں ہونا چاہیے؛ لیکن اس کی صحت پر ہر زمانہ میں عمل ہو چکا ہے؛ لہٰذا اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے؛ اب اسے اجماع کی وجہ سے ترک کرنا کہیں یا عرفِ عام کی وجہ سے؛ کیونکہ ایسا کرنا اقویٰ دلیل کو اختیار کرنا ہوگا، مفہوم کے اعتبار سے استحسانِ اجماع، استحسانِ عرف کے قریب قریب ہے؛ کیونکہ دونوں کا مقصد مشقت کو دور کرنا ہے۔

استحسان الضرورۃ کسی مسئلہ میں ایسی ضرورت پائی جائے جو مجتہد کو قیاس کے ترک کرنے اور ضرورت کے مقتضیٰ کو اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہو۔

مالکیہ ان اقسام کے علاوہ اس میں ایک اور قسم کا اضافہ کرتے ہیں اور وہ ہے استحسان المصلحۃ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مصلحت

اور قیاس میں تعارض ہو جائے تو مصلحت کو اختیار کیا جائے گا اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، مثلاً قیاس کا تقاضا ہے کہ عدالت میں عادل اور ثقہ لوگوں کی گواہی معتبر ہو؛ تاکہ کذب پر صدق راجح رہے اور اس کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے؛ لیکن اگر کوئی قاضی ایسے شہر میں ہو جہاں عادل گواہ نہ مل سکیں تو ایسی صورت میں اگر قاضی انہی غیر عادل گواہوں کی گواہی قبول نہ کرے تو لوگوں کے املاک اور حقوق ضائع ہو جائیں گے؛ اس لیے اس مصلحت کے پیش نظر اس قاضی کو انہی غیر عادل گواہوں کی گواہی قبول کرنا لازم ہے؛ تاکہ لوگوں کے حقوق اور املاک ضائع نہ ہوں؛ یہاں اس مصلحت کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور اسی قبیل سے یہ بھی ہے کہ حوض اور کنواں جب ایک مرتبہ ناپاک ہو جائے تو قیاس کی روشنی میں اسے پاک ہونا ہی نہیں چاہیے؛ کیونکہ جب حوض اور کنواں کا ناپاک پانی نکال لیا جائے تو اس کی سطح اور دیوار نجس پانی کے اس سے متصل ہونے کی وجہ سے ناپاک ہی رہتا ہے، اب ان کو پاک کرنے کی خاطر جب بھی پانی ڈالا جائے گا تو نجس سطح اور دیوار سے پانی ملتے ہی ناپاک ہوتا رہے گا اور ناپاک پانی سے ان دونوں کو پاک کرنا ممکن نہیں رہے گا، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حوض یا کنواں جب ایک بار ناپاک ہو جائے تو اسے بالکل بند کر دینا چاہیے؛ کیونکہ انہیں پاک کرنا ممکن ہی نہیں، ظاہر ہے کہ اس میں بہت بڑا حرج ہے؛ لہٰذا اس کے پیش نظر قیاس کو ترک کر دیا گیا اور ضرورت کے پیش نظر فقہاء نے ناپاکی کی نوعیت کے لحاظ سے ڈول کی ایک خاص تعداد میں پانی نکالنا متعین فرما دیا؛ تاکہ بار بار پانی نکالنے سے نجاست میں خاطر خواہ کمی ہو جائے؛ اگرچہ کہ وہ پوری طرح ختم نہ ہو پائے۔

استحسان کے منکرین اور ان کے دلائل

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے سب سے پہلے استحسان کو حجت ماننے سے انکار کیا اور مستقل موضوع بنا کر اس کی تردید کی؛ چنانچہ کتاب الام میں ایک مستقل عنوان ابطال الاستحسان کے نام سے قائم کیا، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس عنوان کے ذیل میں یا اپنی کتاب الرسالہ میں ابطال استحسان پر جو دلائل قائم کئے ہیں، ان کا خلاصہ سطور ذیل میں پیش کر دیا جائے، ان کی دونوں کتابوں کا جائزہ لینے سے چھ دلائل سامنے آتے ہیں، جو نمبر وار اس طرح ہیں

الف شریعت کی بنیاد نص پر ہے اور شریعت نے نص پر قیاس کرنے کا انسان کو مکلف کیا ہے اور ظاہر ہے کہ استحسان نہ نص ہے نہ نص پر قیاس کرنا ہے؛ بلکہ ان سے ایک خارج شئی ہے، اب اگر اس خارجی شئی کا اعتبار کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالی نے انسانوں کے لیے ایک ضروری چیز کو ترک کر دیا ہے؛ حالانکہ اللہ تعالی کے ارشاد

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ۔(القیامۃ)

کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ یوں ہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔ پس استحسان جو نہ قیاس ہے اور نہ نص پر عمل کرنا ہے، اس آیت کریمہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہے۔

ب بے شمار آیتوں میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا حکم ہے اور خواہشات کی اتباع سے انسانوں کو روکا گیا ہے اور شریعت کا حکم ہے کہ جب کبھی آپس میں نزاع ہو جایا کرے تو کتاب اللہ کی طرف رجوع کرو؛ چنانچہ ارشاد باری تعالی ہے

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۔

(النساء)

اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے لگو تو اس امر کو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کر دیا کرو اگر تم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔

اور ظاہر ہے کہ استحسان نہ کتاب اللہ ہے اور نہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کہ ان کی طرف رجوع کیا جائے؛ بلکہ یہ ان دونوں سے ہٹ کر ایک تیسری چیز ہے، اس لیے جب تک قرآن وحدیث کے اندر اس کے قبول کرنے کی دلیل نہ ملے اس وقت تک اس کو قبول نہیں کریں گے اور چونکہ کوئی دلیل اس کے قبول پر نہیں ہے، اس لیے استحسان کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

ج حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ وحی کی روشنی ہی میں حکم دیا کرتے تھے، کبھی بھی استحسان کی بنا پر کوئی حکم نہیں دیا، مثلاً ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی سے انت علی کظھر امی کہہ دیا ہے اس کا کیا حکم ہے؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا جواب استحسان سے نہیں دیا؛ بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کا انتظار کیا حتی کہ آیت ظہار اور کفارہ کا حکم نازل ہوا اور اس طرح کے اور کئی مسائل ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش آمدہ واقعات میں استحسان کی روشنی میں جواب دینے سے انکار فرمایا اور وحی کا انتظار فرمایا؛ اگر کسی کے لیے فقہی ذوق اور استحسان سے فتوی دینے کی گنجائش ہوتی تو اس کے زیادہ مستحق حضور صلی اللہ علیہ وسلم تھے؛ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے گریز کیا تو ہم پر لازم ہے کہ ہم بھی کسی نص پر اعتماد کئے بغیر استحسان پر فتوی دینے سے احتراز کریں، ہمارے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اسوہ ہے۔

د حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہ پر محض اس لیے نکیر فرمائی کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں غائبانہ استحسان پر عمل کر لیا تھا، مثلاً ایک مرتبہ ایک مشرک نے مسلمان لشکر کو دیکھ کر کلمہ شہادت پڑھ دیا تھا؛ لیکن حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ نے سمجھا کہ اس نے محض جان بچانے کی خاطر یہ کلمہ پڑھا ہے؛ لہٰذا وہ مسلمان نہیں ہے اور اس کا قتل کرنا درست ہے، اس لیے انہوں نے اس کو قتل کر دیا؛ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب معلوم ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر فرمائی (اصول فقہ لابی زہرہ) اگر استحسان جائز ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ پر نکیر نہ فرماتے؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ استحسان جائز نہیں ہے۔

ھ استحسان کے لیے کوئی ضابطہ اور قاعدہ نہیں ہے کہ اس پر حق وباطل کو پرکھا جائے، اب اگر ہر مفتی حاکم اور مجتہد کے لیے استحسان کی اجازت دیدی جائے تو معاملہ بہت الجھ جائے گا اور ایک ہی مسئلہ میں کئی احکام سامنے آئیں گے اور کوئی ضابطہ ہے نہیں کہ اس کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دی جائے اور یہ خرابی استحسان کی اجازت دینے سے پیدا ہوگی؛ لہٰذا وہ قابل ترک ہے۔

و اگر استحسان مجتہد کے لیے جائز قرار دیا جائے تو وہ مجتہد نص پر اعتماد نہیں کریگا اور نہ کسی مسئلہ کو نص میں تلاش کرنے کی زحمت گوارہ کرے گا؛ بلکہ وہ صرف اپنی عقل پر ہی اعتماد کر کے احکام بیان کر دے گا اور اس سے ہر اس شخص کو مسائل بیان کرنے کی جرات

ہو جائے گی جو کتاب وسنت کا علم بھی نہ رکھتا ہو، اس لیے کہ کتاب وسنت کا علم نہ رکھنے والوں کے لیے بھی عقل کا ہونا ثابت ہے، بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ اہلِ علم کی عقل سے غیر اہلِ علم کی عقل زیادہ ہوتی ہے اور یہ خرابی محض استحسان کے جائز قرار دینے کی وجہ سے لازم آ رہی ہے، اس لیے استحسان حجت نہیں بن سکتی۔ (اصولِ فقہ لابی زہرہ، ص ۲۱۵)

مانعین استحسان کے دلائل پر نظر وبحث

اگر غور سے دیکھا جائے تو مانعین کے یہ تمام دلائل اس استحسان سے متعلق نہیں ہیں، جنھیں احناف ومالکیہ قابلِ اعتبار قرار دیتے ہیں، چنانچہ شیخ ابوزہرہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذکورہ چھ دلائل ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

ان هذه الادلة كلها لاترد على الاستحسان الحنفي ۔

یہ سارے دلائل استحسان حنفی کے خلاف نہیں ہیں۔

اور واقعۃً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ان دلائل میں اس طرح کے الفاظ ملتے ہیں **لو كان لاحد ان يفتي بذوق الفقهي، الخبل يعتمد على العقل وحده ، الخ** وغیرہا اس سے واضح ہوتا ہے کہ دراصل سیدنا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مطلقاً استحسان کو باطل اور قابلِ رد نہیں سمجھتے؛ بلکہ جس استحسان میں صرف فقہی ذوق اور محض عقلی اقتضا کے تحت قانون سازی ہو، ایسے استحسان کو باطل ومردود قرار دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ جن دلائل کے معتبر اور شرعی ہونے پر پوری امت متفق ہے، اس سے استناد کیے بغیر محض ذوق ووجدان اور طبعی خواہش کی بنیاد پر حکم شرعی بیان کرنے کو کوئی استحسان نہیں کہتا اور نہ یہ طریقہ استدلال کسی مجتہد کے یہاں صحیح ہے، اس طرح یہ محض ایک لفظی نزاع رہ جاتا ہے: چنانچہ ابوزہرہ لکھتے ہیں۔

ان الاخذ بالاستحسان لاينافي الاتباع للاصول المعتبرة بحال من الاحوال ۔

(اصول فقه لابی زهره)

استحسان یعنی قیاس خفی کے مقتضا کو قبول کرنا کسی بھی حالت میں شرعاً اصول معتبرہ کی اتباع کے خلاف نہیں ہے۔

اسی لیے تقریباً تمام ائمہ مجتہدین حنفیہ ہوں یا مالکیہ وحنابلہ؛ بلکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی عملاً اس کے مصدرِ شرعی ہونے کو تسلیم کرتے ہیں، متاخرین علماء شوافع کی تحریریں اس امر کا واضح ثبوت ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی استخراجِ احکام میں برابر اس طرز استدلال سے کام لیتے رہے ہیں: گویا یہ حضرات اس کی تعبیر استدلال مرسلہ اور معانی مرسلہ وغیرہ سے کرتے ہیں، اس طرح مصطفی زرقاء کی یہ بات قولِ فیصل ہے، یعنی استحسان واستصلاح کے بارے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف بعض شرائط وقیود اور تسمیہ واصطلاح کا اختلاف ہے، اصل استحسان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ یہ بات اپنی جگہ ایک سچائی ہے کہ استحسان بھی مصادرِ شرعی میں سے ایک معتبر مصدر ہے، جس سے کام گو سارے ہی مجتہد نے لیا ہے، مگر علماء احناف نے اس سے بکثرت استفادہ کیا ہے اور اس کے نتیجہ میں اسلامی زندگی کے تمام شعبوں

سے متعلق پوری جامعیت کے ساتھ قانونِ اسلامی کا ایک عظیم الشان اور نافع ترین ذخیرہ امت کے ہاتھ آیا۔

(فقہ اسلامی اصول خدمات اور تقاضے)

استحسان کو حجت ماننے والے فقہاء

ائمہ احناف میں سے امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کو چھوڑ کر تمام احناف، حنابلہ اور مالکیہ استحسان کو معتبر مانتے ہیں، اصل میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ استحسان کو مصالح مرسلہ میں داخل کردیتے ہیں اور مصالح مرسلہ ان کے نزدیک حجت ہے، حاصل یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اس کی حجیت کے قائل ہیں۔ (اصول فقہ لابی زہرہ، ص ۲۱۲)

استحسان کو حجت ماننے والوں کے دلائل کا بیان

قائلینِ استحسان اس کی حجیت پر قرآن وسنت اور اجماعِ امت سے استدلال کرتے ہیں، مثلاً، ارشادِ باری تعالیٰ ہے

وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَاأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ ۔ (الزمر)

تم کو چاہیے کہ اپنے رب کے پاس سے آئے ہوئے اچھے اچھے حکموں پر چلو۔

(۱) ارشادِ خداوندی ہے

الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۔(الزمر)

جو اس کلامِ الٰہی کو کان لگا کر سنتے ہیں پھر اس کی اچھی اچھی باتوں پر چلتے ہیں۔

پہلی آیت میں اَحْسَنَ مَااُنْزِلَ کی اتباع کا حکم ہے اور دوسری آیت مقامِ مدح میں ہے اس میں ان حضرات کی تعریف کی گئی ہے جو احسن قول کی اتباع کیا کرتے ہیں، گویا نص میں خود اس بات کا حکم اور ترغیب ہے کہ بعض کو چھوڑ دی جائے اور بعض کی اتباع محض اس وجہ سے کی جائے کہ وہ احسن ہے اور یہی استحسان کا مطلب ہے کہ اس کے ذریعہ احسن کو اختیار کیا جاتا ہے اور غیر احسن کو ترک کردیا جاتا ہے۔

(۲) نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ حَسَنٌ ۔

(مسند احمد بن حنبل رحمة الله عليه ، مسند عبدالله بن مسعود رضی الله عنه ، حديث نمبر ۳۹۰۰)

جسے مسلمان مستحسن سمجھیں وہ اللہ کے یہاں بھی مستحسن ہے۔ اس حدیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے نزدیک بھی وہ چیز مستحسن ہوجاتی ہے جو مسلمانوں کے یہاں مستحسن ہو اور اگر استحسان حجت نہ ہوتی تو اس کے اللہ کے نزدیک حسن ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

(۳) استحسان کی حجیت اجماعِ امت سے اس طرح ثابت ہے کہ حمام میں غسل کرنے کے لیے داخل ہونا تمام فقہاء نے جائز

قرار دیا ہے؛ حالانکہ اس میں نہ وقت کی تعیین ہوتی ہے اور نہ پانی کی مقدار متعین ہوتی ہے اور نہ ہی اجرت متعین کی جاتی ہے: اسی طرح سقہ سے پانی پینا تقریباً تمام فقہاء نے جائز قرار دیا ہے؛ حالانکہ اس میں نہ پانی کی مقدار متعین ہوتی ہے اور نہ ہی اجرت متعین کی جاتی ہے، ظاہر ہے کہ ان کو فقہاء نے استحسان کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے ہی جائز قرار دیا ہے، حاصل یہ ہے کہ استحسان کا قابل حجت ہونا کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع امت سے ثابت ہے اور قیاس تو اس کی تائید میں پہلے سے ہی ہے اس طرح چاروں ادلہ سے استحسان کا حجت ہونا ثابت ہے۔ (اصول مذہب امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ، ص ۵۰۵)

استحسان کا وجود شارع علیہ السلام کے کلام میں بہرحال جہاں تک استحسان کے مصدرِ شرعی ہونے کی بات ہے تو تقریباً سارے ہی ائمہ مجتہدین کے نزدیک وہ عملاً مسلم ہے اور ایسا کیوں نہ ہو جب کہ ائمہ مجتہدین جس طرزِ عمل کو اور جس طرزِ استدلال کو دلیل استحسان سے تعبیر کرتے ہیں، بلاشبہ یہ طرزِ عمل خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی تھا، اس کی چند مثالیں آپ بھی ملاحظہ فرمائیے مثلاً قہقہہ کوئی نجاست نہیں ہے؛ چنانچہ نماز کے باہر قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹتا؛ مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے اندر قہقہہ کو ناقض وضو قرار دیا ہے۔ گواہوں کا نصاب دو مرد ہونا نص سے ثابت ہے؛ مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کو استثنائی طور پر ایک ہونے کے باوجود دو گواہ کے قائم مقام قرار دیا ہے، روزہ میں اگر کوئی قصداً روزہ توڑ دے اور وہ غلام آزاد کرنے کی استطاعت رکھتا ہے اور نہ ہی دو مہینے روزہ رکھنے کی اسے طاقت ہے تو اس کے بارے میں حکم ہے کہ بطورِ کفارہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے؛ مگر ایک شخص جب عمداً روزہ توڑ کر آیا اور اس نے غلام آزاد کرنے اور روزہ رکھنے سے اپنی معذوری ظاہر کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پاس سے ان کو برائے صدقہ کھجور عنایت فرمایا، تب انہوں نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ کے ان دو پہاڑیوں کے درمیان ہمارے گھرانے سے زیادہ اور کون محتاج و مسکین ہے، یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

اذهب وأطعمه أهلك ۔(الذخيرة، الباب السادس في سبب الكفارة(ديجيتل لائبريری)

جاؤ اپنے اہل وعیال کو کھلا دو۔ یہ اجازت عام اصول کے خلاف ہے؛ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو استثنائی حکم دیا ہے۔

میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ یہ سب از قبیل استحسان ہی تھا؛ کیونکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستقل شارع تھے، ان کا قول وعمل تو خود اپنی جگہ نص اور حجت شرعیہ ہے، زیادہ سے زیادہ اسے استحسان شارع کہا جاسکتا ہے؛ تاہم اسے ائمہ مجتہدین کی اصطلاح استحسان سے کوئی تعلق نہیں؛ بلکہ میں ان مثالوں کی روشنی میں صرف اتنا کہنا چاہوں گا کہ ائمہ مجتہدین کی اصطلاح میں جسے استحسان کہا جاتا ہے، اس طریق استدلال کا وجود شارع علیہ السلام سے بھی ثابت ہے۔ (فقہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ)

حضرات صحابہ سے استحسان پر عمل کے نظائر

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہ سے بھی استحسان پر عمل کرنا ثابت ہے، ذیل میں اس کی کچھ مثالیں ذکر کی جاتی ہیں، مثلاً

(۱) عورت کا انتقال ہو جائے اور اس کے ورثا یہ ہوں شوہر، ماں، دو اخیافی بھائی اور دو سگے بھائی کہ اس صورت میں شوہر، ماں اور اخیافی بھائی تو ورثاء ہیں جو اصحاب فرائض کہے جاتے ہیں، یعنی شریعت میں ان کے حصص مقرر و متعین ہیں؛ لیکن میت کے سگے بھائی عصبات کے قبیل سے ہیں اور علم میراث کا یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ اصحاب فرائض سے جو بچ کر رہ جاتا ہے وہ عصبات کو ملتا ہے؛ لہٰذا اس صورت میں قیاس کی رو سے اخیافی بھائیوں کو تو ترکہ ملے گا، مگر میت کے سگے بھائیوں کو کچھ بھی نہیں مل سکے گا؛ کیونکہ شوہر کو نصف حصہ ملے گا، ماں کو چھٹا اور اخیافی بھائیوں کو ثلث ملے گا، اس کے بعد کچھ بچتا ہی نہیں کہ میت کے سگے بھائیوں کو عصبات میں سے ہونے کی وجہ سے ملے؛ پس یہ عجیب وغریب پیچیدگی واقع ہوگئی کہ میت کے سگے بھائی تو محروم ہو جائیں اور اخیافی بھائی ترکہ پالیں، بعض صحابہ نے اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے اور حنفی وحنبلی اجتہادات میں بھی یہی ہے؛ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک از روئے استحسان اس کا حکم دوسرا ہے، یہ حضرات میت کے سارے بھائیوں کو خواہ اخیافی ہوں یا سگے، سب کو ثلث میں شریک قرار دیتے ہیں؛ کیونکہ یہ سارے بھائی ایک ماں کی اولاد تو ہیں؛ اگرچہ ان کے باپ الگ الگ ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے استحسان کا یہ طریقہ انصاف قائم کرنے اور حرج کے دفع کرنے کی خاطر اختیار کیا ہے اور فقہ مالکی اور فقہ شافعی میں بھی اس صورتِ حال کا یہی حکم ہے۔

یہ صورتِ حال فرضی نہیں ہے: بلکہ روایتوں میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ فی الواقع یہی نوعیت پیش آگئی؛ چنانچہ جب واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا تو اولاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی رائے کا اظہار فرمایا کہ ماں کی جانب سے میت کے اخیافی بھائیوں کا حصہ ثلث ہوگا؛ کیونکہ وہ اصحاب فرائض میں سے ہیں، یہ سن کر میت کے سگے بھائیوں نے جو عصبات میں سے تھے اور حصہ پانے سے محروم ہو جا رہے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ ہٹائیے ہمارے باپ کو اور سمجھ لیجئے کہ ہمارا باپ کوئی گدھا تھا؛ لیکن کیا یہ واقعہ نہیں کہ ہم چاروں ایک ہی ماں کی اولاد ہیں، یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنی پہلی رائے سے رجوع فرمائے اور میت کے چاروں بھائیوں کو ثلث میں شریک قرار دینے کا فیصلہ فرمایا۔ (البحر المحیط، الاحکام للآمدی)

(۲) قرآن کی نص صریح مصارفِ زکوٰۃ میں سے ایک مصرف مولفۃ القلوب کو بھی قرار دیتی ہے یعنی نومسلموں کی تالیف قلب یا کافروں کے فساد وشر سے بچنے کے لیے انہیں بھی زکوٰۃ کی رقم دی جاسکتی ہے، عہد صدیقی رضی اللہ عنہ میں عیینہ بن حصن اور اقرع بن حابس حسب دستور اپنے حصے کا مطالبہ کرنے آئے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کے متعلق حکم نامہ لکھ دیا، یہی لوگ پھر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے اس حکم نامہ کو موکد کرنے کے لیے گئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر دستخط نہیں کیا اور انہیں کچھ دینے سے انکار کر دیا اور فرمایا

هذا الشي كان النبي صلى الله عليه وسلم يعطيكموه تاليفا لكم على الاسلام والآن قد اعز الله

الاسلام واغنی عنکم فان بقیتم علی الاسلام والاہیننا وبینکم السیف .

یہ وہ چیز تھی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اسلام پر جمانے کے لیے دیا کرتے تھے اب اللہ نے اسلام کو غلبہ وشوکت دیکر تمہارا محتاج نہیں رکھا، اب اگر اسلام پر ثابت قدم رہے تو فبہا؛ ورنہ تلوار ہمارے اور تمہارے درمیان فیصلہ کن ہوگی۔ اور یہی استحسان ہے۔ (فقہ اسلامی اصول خدمات اور تقاضے)

(۳) سرقہ اور زنا کی سزا ایک حکم کلی کی شکل میں قرآن پاک میں موجود ہے، ایک مرتبہ یمن کے باشندوں نے مقام حرہ میں قیام کیا اور ان کے ساتھ رفقاء سفر میں سے ایک شادی شدہ عورت بھی تھی، وہ لوگ اس کے ساتھ بدکاری کرتے رہے؛ پھر اسے چھوڑ کر چل پڑے، یہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئی اور اپنا واقعہ سناتے ہوئے یہ کہا کہ میں مسکینہ اور محتاج تھی، ہمارے رفقاءِ سفر ہمارا خیال نہیں کرتے تھے اور میرے پاس اپنے نفس کے سواء کچھ نہیں تھا، میں اپنی عزت کو ان سے مادی فائدہ حاصل کرنے کی غرض سے کھوتی رہی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کے رفقاء کو بلا کر تحقیقِ حال کیا اور جب لوگوں نے اس عورت کی محتاجی اور مسکینی کی تصدیق کردی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے زنا کی آئینی سزا سے بری فرمادیا۔ (چراغ راہ)

(۴) حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک غلام نے قبیلہ مزینہ کے ایک شخص کا اونٹ چرا کر ذبح کردیا، معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی عدالت میں پہنچا اور ضابطہ کے تحت قطع ید کا فیصلہ ان کے حق میں کیا؛ لیکن فوراً اس فیصلہ سے عدول کرتے ہوئے حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ میرا خیال ہے کہ تم ان غلاموں کو بھوکا رکھتے ہو جس سے مجبور ہو کر یہ لوگ وہ کام کر گزرے، جسے اللہ نے حرام کر رکھا ہے، یہ فرما کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اونٹ کے مالک کو اس کی قیمت لینے پر راضی کرلیا، ان دونوں واقعہ میں ایک حکم کلی سے ہٹ کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک استثنائی فیصلہ فرمایا ہے اور یہی فیصلہ ان مخصوص احوال وظروف کے اعتبار سے حسن اور مقاصد شریعت کے عین مطابق اور جرم وسزا میں توازن واعتدال کا مقتضا تھا۔ (قرطبی، المغنی)

فقہی عبارات سے استحسان کی نظائر کا بیان

فقہاء کی عبارتوں میں بھی استحسان کی مثالیں جابجا ملتی ہیں، اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں از روئے قیاس پھاڑ کھانے والے پرندوں کا جھوٹا ناپاک ہونا چاہیے؛ کیونکہ پھاڑ کھانے والے چوپایوں کا جھوٹا ناپاک ہے تو جس طرح درندے چوپایوں کا جھوٹا ناپاک ہے اسی طرح پھاڑ کھانے والے پرندوں کا جھوٹا بھی ناپاک ہونا چاہیے؛ مگر استحساناً ایسے پرندوں کا جھوٹا پاک مگر مکروہ قرار دیا گیا ہے؛ کیونکہ درندے نجس العین نہیں ہیں ان میں نجاست محض گوشت کے حرام ہونے کی وجہ سے ہے؛ لہٰذا پانی کی نجاست کا حکم بھی اسی جگہ لگایا جائے گا جہاں پانی سے (ان کے گوشت سے پیدا شدہ) لعاب اور رطوبت کا امتزاج پایا جائے اور پھاڑ کھانے والے پرندوں میں یہ امتزاج نہیں پایا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ اپنی چونچ سے پانی لیکر حلق میں ڈالتے ہیں اور ان کی چونچ ایک پاک ہڈی ہے ان کے پانی میں پڑنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے؛ البتہ کراہت اس معنی کر باقی رہے گی کہ عموماً ایسے جانوروں کی چونچ

میں خارجی نجاست لگی رہتی ہے، اس مسئلہ میں قیاس کی دلیل اگرچہ ظاہر نظر میں بہت مضبوط ہے؛ لیکن وہ استحسان کو ترجیح حاصل ہے۔

سواری پر چلتے ہوئے نمازِ جنازہ کے متعلق اگر قیاس پر نظر رکھی جائے تو معلوم ہوگا کہ نمازِ جنازہ سواری پر جائز ہونی چاہیے؛ اس لیے کہ وہ اصل نماز نہیں؛ بلکہ دعا ہے اور دعا ہر حالت میں جائز ہے، اس کے لیے سواری یا پیدل کو کوئی قید نہیں ہے، اس کے برخلاف استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سواری کی حالت میں نمازِ جنازہ نہ ہو؛ اس لیے کہ نمازِ جنازہ میں تکبیر تحریمہ وغیرہ پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے اس کی حیثیت نماز کی سی ہے؛ لہٰذا اس پر فرض نماز کے احکامات جاری کرنے چاہئیں اور بلاعذر سواری پر نماز جنازہ پڑھنے کی اجازت نہ ہونی چاہیے، اس مسئلہ میں بھی استحسان قیاس کے مقابلہ میں قوی ہے؛ لہٰذا استحسان ہی کو ترجیح دی گئی ہے۔

اگر کسی شخص پر زکوٰۃ واجب تھی پھر اس نے زکوٰۃ کی نیت کے بغیر سارا مال صدقہ کردیا تو یہاں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا نہ سمجھی جائے اور اس پر ادائیگی کا فرض بدستور باقی رہے؛ کیونکہ صدقہ نفل اور فرض دونوں طرح سے کیا جاتا ہے، ان میں امتیاز کے لیے فرض کی نیت متعین طور پر کرنا ضروری ہے جو یہاں نہیں پایا گیا، جب کہ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سارا مال صدقہ کردینے کی وجہ سے اس سے زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم ساقط ہوجائے؛ اس لیے کہ تعین کی ضرورت وہاں پڑتی ہے جہاں کوئی چیز متعین کئے بغیر متعین نہ ہوسکے؛ یہاں ایسا نہیں ہے؛ بلکہ کل مال کا ایک حصہ ہی یہاں واجب تھا جو یقینی طور پر صدقہ کردیا گیا، اب کچھ بچا ہی نہیں کہ اسے متعین کیا جاسکے؛ اس لیے بلاتعین کے بھی زکوٰۃ ادا ہوجائے گی۔

(اقضیہ عمر بن خطاب لعبد العزیز الھلودی، ص، ۱۱۰)

استحسان ہی کے قبیل سے قرض کا مسئلہ ہے کہ اسے ربا میں داخل ہونے کی وجہ سے ناجائز ہونا چاہیے؛ کیونکہ قرض میں ایک وقت معینہ پر روپیہ کا روپیہ سے تبادلہ ہوتا ہے اور مستقرض اس کے ذریعہ فائدہ اٹھاتا ہے اور یہ بھی تو ربا ہے؛ لیکن استحسان کی وجہ سے اسے مباح قرار دیا گیا ہے اس لیے کہ قرض دینے میں باہمی رواداری اور ہمدردی کا اظہار ہوتا ہے؛ اس لیے یہاں پر بھی قیاس کو ترک کر کے استحسان پر عمل کیا گیا ہے۔

اسی طرح قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ لوگوں کے موضع ستر کو نہیں دیکھنا چاہیے؛ خواہ علاج ہی کی ضرورت کیوں نہ ہو؛ کیونکہ یہ شریعت کا عام قاعدہ ہے کہ موضع ستر کا دیکھنا اور چھونا حرام ہے؛ لیکن علاج کی غرض سے اس کو استحساناً جائز قرار دیا گیا ہے۔

(فقہ اسلامی اصول خدمات اور تقاضے)

خلاصہ یہ ہے کہ استحسان ادلہ اربعہ سے بالکلیہ الگ کوئی خاص دلیل نہیں ہے؛ بلکہ انہی میں سے بعض کو بعض پر ترجیح اور بعض کو بعض سے مستثنیٰ اور دلائل میں باہمی تطبیق اور سب کے مناسب محامل کو تجویز کرتے ہوئے حکم مرجوح وقبیح سے بچ کر حکم راجح واحسن کو اختیار کرنے کی کوشش کرنے کا نام استحسان ہے؛ اس طرح استحسان کا ثمرہ دراصل اتباع حسن اور اجتناب عن القبیح نکلتا ہے، جس کے مستحسن ہونے؛ بلکہ مامور بہ ہونے سے انکار کرنا مشکل ہے۔

استحسان کے صفت واقع ہونے کا بیان

یہ گمان نہ ہو کہ استحسان شرعی ایسے مامور بہ کی صفت ہوگا جس پر دلائل اربعہ میں سے صراحتہً کوئی دلیل وارد ہوگی بلکہ استحسان ہر اس مامور بہ کی صفت بن سکتا ہے خواہ وصراحتہً اس پر امر وارد ہو یا قواعد کلیہ شرعیہ سیاس پر سند ہے۔

(مجموعہ فتاوی کتاب الحظر والاباحۃ مطبوعہ مطبع یوسفی فرنگی محلی لکھنو)

شرح اصول شاشی کے اختتامی کلمات کا بیان

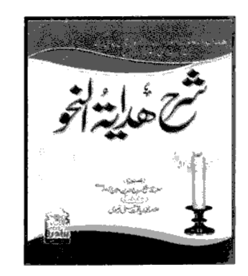
الحمدللہ! اصول فقہ کی معروف زمانہ کتاب اصول شاشی اپنے اردو ترجمہ اور شرح کے ساتھ آج بہ روز بدھ ۷ ذیقعدہ ۱۴۳۵ھ بمطابق ۳ ستمبر ۲۰۱۴ء کو مکمل ہو چکی ہے۔

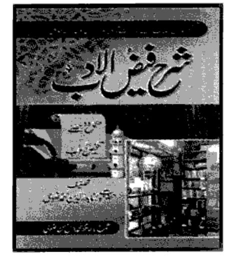
اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں دعا ہے، اے اللہ میں تجھ سے کام کی مضبوطی، ہدایت کی پختگی، تیری نعمت کا شکر ادا کرنے کی توفیق اور اچھی طرح عبادت کرنے کی توفیق کا طلبگار ہوں اے اللہ میں تجھ سے سچی زبان اور قلب سلیم مانگتا ہوں تو ہی غیب کی چیزوں کا جاننے والا ہے۔ یا اللہ مجھے اس تفسیر میں غلطی کے ارتکاب سے محفوظ فرما، امین، بوسیلۃ النبی الکریم صلی اللہ علیہ وسلم۔

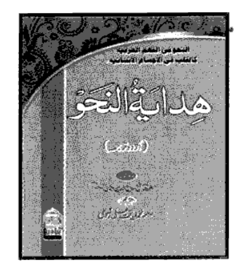
من احقر العباد محمد لیاقت علی رضوی حنفی

درسی کتب

جہانگیری انتخاب جلالین ومشکوۃ — ابوالعلاء محمد محی الدین جہانگیر
جہانگیری ریاض الصالحین — ابوالعلاء محمد محی الدین جہانگیر
جہانگیری انتخاب احادیث (2 جلدیں) — ابوالعلاء محمد محی الدین جہانگیر
جہانگیری الہدایہ (2 جلدیں) — ابوالعلاء محمد محی الدین جہانگیر
جہانگیری الموطا امام مالک — ابوالعلاء محمد محی الدین جہانگیر
جہانگیری مؤطا امام محمد (2 حصے) — ابوالعلاء محمد محی الدین جہانگیر
جہانگیری اُصول اشاشی — ابوالعلاء محمد محی الدین جہانگیر
جہانگیری مسند امام اعظم — ابوالعلاء محمد محی الدین جہانگیر
جہانگیری اربعین نووی — ابوالعلاء محمد محی الدین جہانگیر
علم التجوید — قاری غلام رسول دامت برکاتہم العالیہ
علم الصرف — مولانا غلام نصیر الدین چشتی
اصطلاحاتِ حدیث — مولانا غلام نصیر الدین چشتی
قوائد فقھیہ مع فوائد رضویہ — علامہ محمد لیاقت علی رضوی
شرح سراجی — مولانا محمد شفیق الرحمٰن
نوادر نعمی شرح جامی — شبیر پورنوری
ریاض الصالحین (عربی) — علامہ امام شرف الدین نوویؒ
اغرض سلم العلوم — ابواویس محمد یوسف القادری
نایاب کستوری ترجمہ مختصر قدوری — امام ابوالحسن احمد بن محمد بن جعفری بغدادی
خلفائے راشدین — علامہ مفتی جلال الدین احمد امجدیؒ
ضیاء التراکیب (فی حل شرح مائۃ عامل) — ابواویس محمد یوسف القادری









شبیر برادرز ®
۴۰۔ اردو بازار لاہور
فون: 042-37246006
Email: shabbirbrother786@gmail.com